جدید نظر ثانی ایڈیشن

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرۂ آفاق کتاب
شرح العقائد النسفیۃ کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فی حلِّ

شرح العقائد

مؤلف
استاذ العلماء حضرت مولانا اکرام الحق
مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

جانشین جامع المعقول والمنقول رئیس المدرسین حضرۃ مولانا
ظہور الحق نور اللہ مرقدہ استاذ الحدیث دار العلوم عیدگاہ کبیر والا ضلع خانیوال

خصوصیات
- اعراب
- ترجمہ
- تقطیع عبارت واغراض
- مختصر اور سہل انداز میں عبارت کی وضاحت
- فوائد عجیبہ

جامعہ عمر بن الخطاب رض
سوفٹی روڈ چوک فاروق اعظم شاہ رکن عالم کالونی ملتان، فون: 061-4555183

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرۂ آفاق کتاب

شرح العقائد النسفیۃ کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فی حل

شرح العقائد

خصوصیات

اعراب — ترجمہ — تقطیع عبارت و اغراض — مختصر اور سہل انداز میں عبارت کی وضاحت — فوائد عجیبہ

مؤلف

اُستاذ العلماء حضرت مولانا **اِکرامُ الحق**

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

جانشین جامع المعقول والمنقول رئیس المدرسین حضرۃ مولانا

ظہور الحق نور اللہ مرقدہ اُستاذ الحدیث دار العلوم عیدگاہ کبیروالہ ضلع خانیوال

جامعہ عمر بن الخطاب رض

ملتان فون 061-4555183

نام کتاب.................. توضیح العقائد فی حل شرح العقائد

مؤلف.............. مولانا اکرام الحق صاحب

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک، ملتان۔ ۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

سن طباعت ثانی...... .... ماہ محرم الحرام ۱۴۳۴ھ/دسمبر ۲۰۱۲ء

کمپوزنگ....... .... مولوی محمد فیاض ندیم (خیر المدارس ملتان)، شمس مصطفیٰ (عمر بن الخطاب ملتان)

تعداد.................. ۱۱۰۰

﴿......رابطہ کے لیے......﴾

☆ مولانا اکرام الحق صاحب مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

☆ اسٹاکسٹ: مکتبہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان ۰۳۰۱۷۵۷۴۹۷۷

﴿......ملنے کا پتہ......﴾

☆ ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

☆ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، راولپنڈی

☆ ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ حقانیہ ٹی بی ہسپتال روڈ نزد خیر المدارس ملتان

☆ ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان

☆ مکتبہ سید احمد شہید، اُردو بازار لاہور

☆ مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

☆ وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

☆ کتب خانہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ العارفی، ستیانہ روڈ، فیصل آباد

طباعت ـــــ فیصل فدا پرنٹنگ پریس ملتان۔ فون 061-4570046

☆☆☆☆☆☆

فہرست مضامین توضیح العقائد

☆☆☆

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم .... اما بعد!

علم کلام میں علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مایہ ناز کتاب ''شرح عقائد نسفیہ'' کو اپنی خصوصیات کی وجہ سے جو مقبولیت واہمیت حاصل ہے اس علم کلام میں اتنی اہمیت کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں۔

بندہ کے پاس کئی سالوں سے یہ کتاب زیر درس ہے، اس کتاب کا ابتدائی حصہ (عذاب قبر تک) انتہائی مغلق اور مشکل ہے، اس کی جو اردو اور عربی شروحات ہیں ان کی تقریر کو ضبط کرنا طلبہ کے لئے انتہائی مشکل ہے۔ بندہ کو کئی بار طلبہ نے فرمائش کی کہ آپ اس کی مختصر اور جامع شرح لکھیں اور اس میں تقطیع عبارت واغراض شارح کو بھی مدنظر رکھیں، مگر بندہ اپنی کم علمی اور تدریسی مصروفیت کی بناء پر کئی سال تک اس پر کام شروع نہ کرسکا بالآخر جب طلبہ کی جانب سے شدید اصرار ہوا تو پھر بندہ نے اس کا عزم کیا اور اس ''توضیح العقائد فی حل شرح العقائد'' میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ بات مختصر انداز میں تقطیع عبارت واغراضِ شارح کے ساتھ صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے تا کہ قارئین کو کتاب کے سمجھنے میں کوئی دقت اور دشواری پیش نہ آئے، اگر کہیں زائد بات کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کو فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کر دیا۔

بہرحال شرح ''توضیح العقائد'' آپ کے سامنے ہے بندہ نے اپنی سعی کے مطابق شرح کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کرسکیں گے۔

احقر کو اللہ تعالیٰ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب (توضیح العقائد) شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی وافی ہوگی۔

اللہ تعالیٰ اس شرح کو قارئین کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین۔

اکرام الحق عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب، ملتان

۲۲ ربیع الاول ۱۴۳۳ھ ...... ۱۵ فروری ۲۰۱۲

☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

ولی کامل، استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم
مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علم کلام کی مشہور و معروف کتاب "شرح عقائد نسفیہ" کو جو مقبولیت واہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی دیگر تالیف کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں ہے۔

عزیز القدر صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب مدظلہٗ فاضل دار العلوم عیدگاہ کبیر والا (خانیوال) مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان عرصہ ۲۱ سال سے تدریس فرما رہے ہیں اور یہ کتاب بھی عرصہ نو سال سے مسلسل زیر درس چلی آرہی ہے۔

عزیزم نے اپنے تجربہ اور خداداد صلاحیت سے اسکی ایک اچھی شرح لکھی ہے جس میں عبارت پر اعراب، سلیس ترجمہ، تقطیع عبارت و بالاختصار تشریح اور پیچیدہ مقامات کا عمدہ حل پیش کیا ہے۔

امید ہے طالبین اس علمی گلدستہ کی قدر کرتے ہوئے خوب استفادہ فرمائیں گے۔

حق تعالیٰ شانہٗ اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر مقبولیتِ عامہ سے نوازیں۔

ارشاد احمد عفی عنہ
یکم ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ

☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

باسمہ تعالیٰ

ہمارے مدارس عربیہ میں جاری درس نظامی کی کتابوں کی توضیح وتشریح کا سلسلہ شروح حواشی کی صورت میں بہت پرانا ہے۔

حالات کے پیش نظر اول زمانہ میں عربی اور فارسی زبانوں میں یہ سلسلہ جاری تھا۔ حاضر زمانہ میں اُردو زبان میں یہ کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ حال ہی میں ہمارے جامعہ کے لائق فائق نوجوان استاذ مولانا اکرام الحق صاحب نے شرح عقائد کی "توضیح العقائد" کے نام سے ایک شرح اُردو میں لکھی ہے، میں نے دیکھی ہے، بہت اچھی لکھی ہے، انداز بیان بہت اچھا ہے، مولانا کا مطالعہ اور محنت واضح طور پر نظر آتی ہے۔

میں دعاء کرتا ہوں حق تعالیٰ مولانا کی اس شرح کو طلباء وعلماء کے لیے زیادہ سے زیادہ نفع مند بنائے اور حق تعالیٰ شانہٗ ان کی عمر اور انکے علم وعمل میں ہزاروں برکتیں پیدا فرماویں۔ آمین

والسلام علیکم

محمد یٰسین صابر، جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان۔

۶ ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ / ۲۹ فروری ۲۰۱۲ء

☆☆☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

برادرم حضرت مولانا سراج الحق صاحب مدظلہ
استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علی رسوله الکریم .... اما بعد!

استاذنا المعظم جامع الکمالات تدریس کے بادشاہ حضرت علامہ مولانا ظہور الحق صاحب نوراللہ مرقدہٗ کا نام سنتے ہی آنکھیں عقیدت ومحبت سے جھک جاتی ہیں۔حق تعالیٰ شانہٗ نے حضرت اقدسؒ کو تدریس میں اجتہادی شان عطا فرمائی تھی۔بلاشک وشبہ تدریس وتفہیم آپ کے گھر کی لونڈی تھی۔جس موضوع کو بھی انھوں نے پڑھایا اس کا حق ادا کر دیا،یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام تھے۔صرف،نحو،منطق،تفسیر،کتب فنون اور کتب حدیث غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اسکا حق ادا کر دیا۔انتہائی جامعیت کے ساتھ کتاب کو سمجھانا ان کا کمال تھا۔عرصہ 40 سال تک دارالعلوم کبیر والا میں تدریس فرمانے کے بعد 1991 میں اپنے خالق حقیقی کے پاس جگزیں ہوئے۔

حضرت علامہ صاحب کے علمی جانشین عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب استاذ جامعہ عمر بن الخطاب جو کہ عرصہ 21 سال سے تدریس کر رہے ہیں۔انہوں نے درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل علم العقائد کی ایک مشکل ترین اورادق کتاب شرح عقائد نسفیہ کی شرح تحریر فرمائی ہے۔

کیونکہ علامہ تفتازانیؒ کی اس مشہور کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد از حد ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔اوراس کتاب کی اہمیت وعظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے۔عزیزم محترم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور انہوں نے طلباء وعلماء پر احسان فرماتے ہوئے اسکی مفصل اور سہل شرح تحریر فرمائی جس میں ان کے والد صاحب کی تدریسی انداز کی واضح جھلک نمایاں ہے۔اس کے ساتھ ساتھ مکمل عربی عبارت پر اعراب اور اسکا سہل ترجمہ مزید اسکی افادیت میں اضافہ کر رہا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے،ہر طرح کی مقبولیت نصیب فرمائے۔اور حضرت عم مکرم علامہ ظہور الحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادرم مولانا اکرام الحق صاحب کیلئے ذخیرہ آخرت اور جملہ معاونین کے رفع درجات کا سبب بنائے۔آمین!

سراج الحق عفی عنہ

صاحب عقائد نسفیہ (ماتنؒ) کے حالات

نام: عمر

کنیت: ابو حفص

لقب: مفتی الثقلین اور نجم الدین

والد کا نام: محمد

سلسلہ نسب: ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان النسفی

پیدائش: ۴۶۱ھ میں ہے اور مقامِ ولادت شہر نسف ہے (من بلاد ماوراء النہر)

تحصیل علم و افادہ

آپ اپنے زمانہ کے امام فاضل اجل، اصولی، متکلم، ادیب، مفسر، محدث، نحوی، فقیہہ اور مشہور ائمہ حُفاظ میں سے تھے۔ علمِ فقہ کی تعلیم صدر الاسلام ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم بن موسیٰ بزدوی (متوفی ۴۹۳ھ) سے حاصل کی تھی اُن کے علاوہ اور بہت سے شیوخ سے علم حاصل کیا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ آپ جن وانس ہر دو کو تعلیم دیتے تھے اسی لئے آپ کو مفتی الثقلین کہتے ہیں۔

لطیفہ: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ آپ علامہ جار اللہ زمخشری سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کے لئے تشریف لے گئے دروازے پر دستک دی علامہ جار اللہ زمخشری نے اندر سے کہا کون؟ تو آپ نے جواب دیا عمر، زمخشری نے کہا ''انصرف'' منصرف ہو جا یعنی واپس ہو جا، تو آپ نے فرمایا ''عمر لا ینصرف'' کہ عمر منصرف نہیں ہوتا تو زمخشری نے جواب دیا ''اذا نکّر صرف''۔

تصانیف: فقہ و تفسیر اور علمی تاریخ وغیرہ میں آپ کی بہت سی تصانیف ہیں جن کی تعداد تقریباً ایک سو کے قریب بتائی جاتی ہے ان میں سے چند جلیل القدر تصانیف یہ ہیں: (۱) العقائد النسفیہ: علم کلام میں بہت عمدہ اور مشہور داخلِ درس متن ہے جن کی شروح علامہ تفتازانیؒ وغیرہ نے لکھی ہیں۔ (۲) التیسیر فی علم التفسیر: آپ کی تصانیف میں سے سب سے زیادہ مہتم بالشان تصنیف ہے جو فنِ تفسیر کی کتب مبسوط میں مانی گئی ہے۔ (۳) المنظومہ: یہ سب سے پہلی کتاب ہے کہ جو علمِ فقہ میں نظم کی گئی ہے۔ (۴) نظم الجامع الصغیر۔ (۵) کتاب المواقیت۔ (۶) الاشعار بالمختار من الاشعار: یہ بیس جلدوں میں ہے۔ (۷) کتاب الشروط۔ (۸) تاریخ بخارا۔ (۹) الفتاویٰ النسفیہ۔ (۱۰) کتاب النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح وغیرہ۔

وفات: شیخ نجم الدین ابو حفص عمر نسفیؒ نے شہر سمرقند میں شب پنجشنبہ (جمعرات کی رات) ماہ جمادی الاولیٰ ۵۳۷ھ میں وفات پائی۔

وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ منکر نکیر کے سوالات کا معاملہ کیسے گذرا؟ تو انہوں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے میری روح واپس کی اور منکر نکیر نے سوال کیے تو میں نے کہا کہ ان کا جواب نثر میں دوں یا نظم میں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں۔

فقلت، ربی الله لا اله سواه' و نبیی محمد مصطفاه'

و دینی الاسلام و فعلی ذمیم' اسئل الله عفوه و عطاه'

صاحب شرح عقائد (شارحؒ) کے حالات

نام و نسب: مسعود، لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

آپ ماہِ صفر المظفر ۷۲۲ھ میں ''تفتازان'' میں پیدا ہوئے جو ولایتِ خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات: بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ آپ ابتداء میں بہت ہی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقۂ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا، مگر مطالعہ کتب میں آپ سب سے آگے تھے، ایک مرتبہ آپ نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص آپ سے کہہ رہا ہے کہ اے سعد الدین چلو تفریح کر کے آئیں تو آپ نے کہا کہ میں تفریح کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا، وہ آدمی یہ سن کر واپس چلا گیا، کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد آنے والے شخص نے کہا کہ آپ کو حضور علیہ السلام یاد فرما رہے ہیں، تو میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا (یہ سب کچھ خواب کی کیفیت بیان ہو رہی ہے) شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو دیکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے تو میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں، اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی، تو آپؐ نے فرمایا ''**افتح فمك**'' تو میں نے منہ کھولا تو آپؐ نے اپنا لعابِ دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا فرمائی، اس کے بعد فرمایا کہ تم جاؤ۔

بیداری کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران آپ نے کئی سوالات کئے کہ جن کے بارے میں ساتھیوں نے یہ خیال کیا کہ یہ سوالات بے معنیٰ ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا ''**یا سعد انك الیوم غیرك فیما مضیٰ**'' آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ اور شیوخ عضد الدین، قطب الدین راضی وغیرہ سے علوم و فنون حاصل کئے۔

درس و تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسندِ درس پر رونق افروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگانِ علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف و تالیف: تصنیف وتالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و

تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد اور علم معانی۔ غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ "شرح تصریف زنجانی" آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے کہ جب آپ کی عمر صرف سولہ (۱۶) سال تھی۔

قبولیتِ عامہ: آپ کی تصانیف جب روم پہنچیں اور لوگوں کے درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے، مجبوراً علامہ شمس الدین کو جمعۃ المبارک اور سہ شنبہ یعنی منگل کی معمولی تعطیلوں کے علاوہ دوشنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنا پڑی، پس طلبہ ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن سبق پڑھتے تھے۔

شعر و شاعری: شعروشاعری آپ کا مستقل مشغلہ نہ تھا، تاہم اس ذوق سے بالکل کورے نہ تھے، بلکہ کبھی کبھی گاہے بگاہے اشعار بھی کہتے تھے۔

شرف قبولیت: علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں: تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آج تک داخلِ درس ہیں۔

مسلک: علامہ تفتازانیؒ حنفی تھے یا شافعی؟ اس میں اختلاف ہے۔ صاحب بحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے آپ کو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف نے "کشف الظنون" میں اور ملا حسن چلپیؒ نے "حاشیہ مطول" کی بحث "متعلقاتِ فعل" میں اور علامہ سیوطیؒ نے آپ کو شافعی کہا ہے مگر آپ کی "تلویح" دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ حنفی المسلک تھے۔

تفتازانی بارگاہِ تیموریہ میں: بادشاہ شجاع بن ظفر کے ہاں آپ کا بہت رسوخ تھا، اس کے بعد بادشاہِ تیمور لنگ کے یہاں صدر وصدور مقرر ہو گئے تھے۔ بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور آپ کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے "مطول شرح تلخیص" تصنیف کی اور بادشاہ کی خدمت میں پیش کی تو اس نے اس کو بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

علامہ تفتازانیؒ و جرجانیؒ کے مابین باہمی مناظرے: بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت قدردان تھا مگر جب آپ کی کوشش سے سید سند جرجانی کی پہنچ بادشاہ تیمور تک ہوگئی تو دونوں کے درمیان معاصرانہ کشمکش جاری ہوگئی، یہ جرجانی کی احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ ان کی تصنیفات وتالیفات سے استفادہ کا بھی احسان تھا۔ بہرحال بادشاہ تیمور جرجانی کو ترجیح دینے لگا۔ اور تفتازانی کی "تفسیر کشاف" کے حاشیہ میں باری تعالیٰ کے فرمان "أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ" کے اندر استعارہ تبعیہ وتمثیلیہ کے جمع ہونے پر علامہ جرجانیؒ نے تیموری دربار میں اعتراض کیا یہاں تک کہ

بادشاہ کے دربار میں دونوں کا مناظرہ شروع ہوا اور نعمان معتزلی کو اس کا حکم بنایا گیا، اُس نے جرجانیؒ کے قول کو ترجیح دی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ سید شریف جرجانیؒ، علامہ تفتازانیؒ کی بنسبت فصیح اللسان تھے اور تفتازانیؒ کی زبان میں قدرے لکنت تھی، اور دوسرا اس وجہ سے کہ نعمان معتزلی (جو حکم بنایا گیا تھا) علامہ تفتازانیؒ سے کسی بناء پر ناراض بھی تھا اس لئے اس نے جرجانیؒ کے حق میں فیصلہ دے دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ نے علامہ تفتازانیؒ پر سید شریف جرجانیؒ کا رتبہ بڑھا دیا۔ اور یہ واقعہ ۷۹۱ھ کا ہے۔

وفات: اس واقعہ سے علامہ تفتازانیؒ کو بہت صدمہ ہوا آپ تھوڑا ہی عرصہ زندہ رہے، حتیٰ کہ ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ میں پیر کے دن سمرقند میں انتقال فرما گئے۔ اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا، اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے دن مقامِ سرخس کی طرف منتقل کر دیئے گئے۔

تصانیف: آپ کی تصانیف کی مختصر فہرست حسب ذیل ہے: (۱) شرح تصریف زنجانی۔ یہ آپ کی سب سے پہلی کتاب ہے جو ماہِ شعبان ۷۳۸ھ میں سولہ (۱۶) سال کی عمر میں لکھی ہے۔ جائے تصنیف مقامِ ترمذ ہے۔ (۲) مطول شرح تلخیص۔ ماہ صفر ۷۴۸ھ کی تصنیف ہے مقامِ تصنیف شہرِ ہرات ہے۔ (۳) مختصر المعانی۔ یہ ۷۵۶ھ کی تصنیف ہے۔ (۴) تلویح۔ یہ نادر کتاب بلادِ ترکستان میں ذیقعدہ ۷۵۸ھ میں لکھی ہے۔ (۵) شرح عقائد نسفیہ۔ ماہِ شعبان ۷۶۸ھ کی تصنیف ہے۔ (۶) تہذیب المنطق والکلام۔ یہ ماہِ رجب ۷۸۹ھ کی تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ آپ کی اور بھی بہت ساری تصانیف ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الۡمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِہٖ وَکَمَالِ صِفَاتِہٖ الۡمُتَقَدِّسِ فِیۡ نُعُوۡتِ الۡجَبَرُوۡتِ عَنۡ شَوَائِبِ النَّقۡصِ وَ سِمَاتِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی نَبِیِّہٖ مُحَمَّدِنِ الۡمُؤَیَّدِ بَسَاطِعِ حُجَجِہٖ وَوَاضِحِ بَیِّنَاتِہٖ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَاَصۡحَابِہٖ هُدَاۃِ طَرِیۡقِ الۡحَقِّ وَ حُمَاتِہٖ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذاتِ جلیلہ میں اور صفاتِ کمالیہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کوتاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔ اور رحمتِ کاملہ نازل ہو اس (اللہ تعالیٰ) کے نبی پر جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ جن کی تائید کی گئی ہے اس (اللہ تعالیٰ) کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپؐ کی آل پر اور آپؐ کے صحابہ پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو) جو راہِ حق کے رہنما ہیں اور اس کے مددگار ہیں۔

قولہ المتوحد بجلال ذاتہٖ و کمال صفاتہٖ۔ متوحد باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، طلب، صیرورت وغیرہ ہیں۔ یہاں تینوں خاصیتیں درست ہوسکتی ہیں۔ تکلف کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ وحدتِ کاملہ کے ساتھ متصف ہے اور طلب کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ ذات، وحدت کو مقتضی ہے۔ اور صیرورت کی صورت میں معنیٰ ہوگا کہ وہ وحدتِ ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے اور اس اتصاف میں کسی کاریگری کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی ذات خود ہی ایسی ہے۔

جلال: بمعنیٰ عظمت ہے اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسروں کے لئے باعثِ خوف ہو۔ اور یہ مصدر ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس کو معنیٰ مصدری میں استعمال کیا جائے، اس وقت اس کی اضافت ذات کی طرف اضافتِ لامیہ ہو گی یا پھر یہ اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اس وقت جلال کی اضافت ذات اور کمال کی طرف "اضافت الصفت الی الموصوف" کے قبیل سے ہوگی اور تقدیرِ عبارت ہوگی۔ "الحمد للّٰہ المتوحد بذاتہ الجلیلۃ و صفاتہ الکاملۃ" اور صفاتہ سے مراد صفاتِ ثبوتیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جیسے حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، کلام، ارادہ وغیرہ اور ان کی نفی ذاتِ باری سے موجب نقص ہے۔

"المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہٖ" المتقدس میں وہ تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں ذکر کیے گئے ہیں۔ "نعوت"، نعت کی جمع ہے نعت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔ "جبروت"، جیم اور باء کے فتح کے ساتھ ہے جیسے ملکوت ہے یہ (جبروت) مبالغہ کا صیغہ ہے اس کا معنیٰ رفعت و عظمت کے ہے اور "نعوت الجبروت" سے صفات سلبیہ مراد ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، زمانی و مکانی نہ ہونا وغیرہ۔ شوائب، شائبۃ کی جمع ہے اس کا معنیٰ ملنے کے ہے اور اس کا اطلاق گندگیوں پر بھی ہوتا ہے۔ "نقص"

بمعنیٰ کوتاہی، یہ کمال کی ضد ہے۔ "سماتہ"، سِمَۃٌ کی جمع ہے اصل میں یہ وِسْمٌ تھا واو کا کسرہ نقل کر کے سین کو دیا اور واو کے عوض آخر میں تاء لگائی گئی تو "سِمَۃٌ" ہو گیا بمعنیٰ علامت۔

"نبیہ محمدن المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ"۔ نبی صفت کا صیغہ ہے اور اس کا مشتق منہ یا مہموز اللام ہے اس وقت معنی ہوگا خبر دینا یا ناقص واوی ہے اس وقت معنیٰ ہوگا بلند ہونا یہ دونوں باتیں نبی کے اندر موجود ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی خبر بھی دیتا ہے اور مرتبہ کے اور مرتبہ کے اعتبار سے بلند بھی ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے "نبیہ" کہا نہ کہ "رسولہ" کہا اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) نبوت کا مسئلہ متکلمین کی زبان پر مشہور ہے نہ کہ مسئلۂ رسالت۔ (۲) رسول تو ہر قاصد ہوا کرتا ہے جیسے جبرئیل مگر نبی صرف پیغمبر ہوتا ہے۔ "محمد"، یہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ تعریف کیا ہوا۔ ترکیب میں یا بدل ہے یا عطف بیان ہے یہ نبی علیہ السلام کا علَمِ شخصی ہے یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں دن الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا۔ اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ایسے ہوئے کہ جن کا نام محمد تھا البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نام نہیں رکھا گیا۔ "المؤید"، اسم مفعول کا صیغہ ہے اور ایدٌ سے ماخوذ ہے بمعنیٰ قوت۔ "ساطع"، از فتح سَطَعَ سُطوعاً بمعنیٰ بلند ہونا، "حجج"، حُجَّۃٌ کی جمع ہے حُجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو، اس کا اصلی معنیٰ غلبہ کے ہے چونکہ دلائل، خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حُجت کہتے ہیں۔ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور اسی طرح "واضح" کی اضافت "بیّنات" کی جانب" اضافت الصفت الی الموصوف" کے قبیل سے ہے تقدیرِ عبارت ہوگی "اَلْحُجَجُ السَّاطِعَۃُ" اور "اَلْبَیِّنَاتُ الْوَاضِحَۃُ" بینات سے مراد معجزات ہیں چونکہ معجزات میں بذاتِ خود ظہور ہوتا ہے اس لئے ان کو بینات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

"ھُداۃ طریق الحق و حُماتہ"۔ ھُداۃ، ہادی کی جمع ہے بمعنیٰ رہبر اور "طریق الحق" کی تفصیل ان شاء اللہ "قال اھل الحق" متن کے تحت آ رہی ہے۔ البتہ طریق کی اضافت حق کی طرف اضافتِ بیانیہ ہے تقدیرِ عبارت یوں ہے "ای الطریق الذی ھو الحق"۔ "حُماتہ"، حامی کی جمع ہے بمعنیٰ محافظ، مددگار، "ھُداۃ" اور "حماۃ" یہ آل اور اصحاب کی صفتیں ہیں یا پھر لف ونشر مرتب کے طریقہ پر "ھُداۃ" آل کی صفت ہے اور "حُماۃ" اصحاب کی صفت ہے۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَ الْاَحْکَامِ وَاَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ ھُوَ عِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ الْمُنْجِیْ عَنْ غَیَاھِبِ الشُّکُوْکِ وَ ظُلُمَاتِ الْاَوْھَامِ وَ اِنَّ الْمُخْتَصَرَ بِالْمُسَمّٰی بِالْعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْھُمَامِ قُدْوَۃِ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّۃِ وَالدِّیْنِ عُمَرَ النَّسَفِیِّ اَعْلَی اللّٰہُ دَرَجَتَہٗ فِیْ دَارِ السَّلَامِ یَشْتَمِلُ مِنْ ھٰذَا الْفَنِّ عَلٰی غُرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُرَرِ الْفَرَائِدِ فِیْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ ھِیَ لِلدِّیْنِ قَوَاعِدُ

وَاُصُوْلٌ وَالْثَنَاءِ نُصُوْصٍ هِيَ لِلْيَقِيْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوْصٌ مَعَ غَايَةٍ مِنَ التَّنْقِيْحِ وَ التَّهْذِيْبِ وَنِهَايَةٍ مِّنْ حُسْنِ التَّنْظِيْمِ وَالتَّرْتِيْبِ۔

ترجمہ: اور (حمد وصلوٰۃ کے) بعد پس علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائدِ اسلام کے قواعد کی جڑ وہ علمِ توحید وصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ (علمِ کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور بے شک وہ مختصر کہ جس کا نام عقائد رکھا گیا ہے جو ایسے امام ہُمام کی ہے جو علماءِ اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کے ستارے ہیں یعنی عُمر نسفی (کی) اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو دار السلام (جنت) میں بلند کرے۔ (ماتنؒ موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علمِ کلام) کے روشن فوائد پر اور یکتا موتیوں پر، اس حال میں (کہ یہ دونوں چیزیں یعنی "غُرر" اور "دُرر" حاصل ہیں) ایسی چند فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قواعد اور اصول ہیں اور ایسی چند نصوص کے ضمن میں کہ جو یقین کے لئے جواہر (ہیرے) اور نگینے ہیں اس حال میں کہ (یہ شمولیت) انتہائی کانٹ چھانٹ کے ساتھ ہے اور حسنِ تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

قولہ وبعد فان مبنیٰ علم الشرائع والاحکام الخ وبعد میں واؤ اما کے قائم مقام ہے تو عبارت ہوگی "اما بعد" یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے جامع کلمہ ہے۔ اس کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے، چند اقوال ہیں (۱) حضرت داؤد علیہ السلام نے استعمال کیا ان لوگوں نے باری تعالیٰ کے فرمان "وَاٰتَیْنٰهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ" سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب بن قحطان (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سحبان بن وائل (۵) کعب بن لوی جو نبی علیہ السلام کے اجداد میں سے ہیں۔ "مَبْنیٰ"، کہ جس پر غیر کی بنیاد رکھی جا سکے۔ "شرائع"، شریعت کی جمع ہے بمعنیٰ راستہ۔ اور اہل اسلام کے عرف میں لفظِ شریعت سے دینِ اسلام مراد ہوتا ہے اور دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

شارحؒ کے قول "علم الشرائع" میں شریعت کا یہی آخری (دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں) معنیٰ مراد ہے۔ "احکام"، حکم کی جمع ہے حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے کہ جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے منع کرنے یا کسی فعل کے اختیار دینے سے متعلق ہو یعنی حلت وحرمت، جواز وفساد وغیرہ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ علم الشرائع سے مراد اصولِ فقہ ہے اور احکام سے مراد فقہ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم الشرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شارع کی طرف منسوب ہیں جیسے تفسیر، حدیث وغیرہ اور احکام سے مراد اصولِ فقہ اور فقہ ہیں۔ بہر حال مصنفؒ نے علمِ کلام کو علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علمِ کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جب تک اللہ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل نہ ہوگی اس وقت تک نہ انبیاء کی معرفت

حاصل ہو سکتی ہے نہ قرآن کی نہ حدیث اور نہ ہی اصولِ فقہ وفقہ کی۔ اس لئے تمام علوم تفسیر، حدیث، اصولِ فقہ، فقہ وغیرہ کے لئے علم کلام کو جڑ و بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

"و اساس قواعد عقائد الاسلام"۔ "اساس" بمعنیٰ جڑ، بنیاد، اور "قواعد" قَاعِدَةٌ کی جمع ہے جس کا معنیٰ بنیاد کے آتا ہے اور اس لکڑی کے بھی آتا ہے کہ جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ اور علماء کی اصطلاح میں قاعدہ وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کے احوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے جس قضیہ کے موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع کی جگہ پر رکھو اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول کی جگہ پر رکھو تو یہ موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ بنے گا کہ جس کو صغریٰ کہتے ہیں اور پورے قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ بنا دیں پھر نتیجہ نکالیں جو نتیجہ نکلے گا وہ موضوع کے فرد کا حال ہوگا۔ مثلاً کُلُّ نَقْصٍ مَنْفِيٌّ عَنِ الْوَاجِبِ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے، جس کے موضوع کل نقص کے افراد میں سے جسمیت بھی ہے تو جسمیت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی "نقص" کو محمول بنائیں یہ دونوں مل کر صغریٰ بن جائے گا جیسے اَلْجِسْمِيَّةُ نَقْصٌ، اور پورے قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں اب عبارت یوں بنے گی "اَلْجِسْمِيَّةُ نَقْصٌ (صغریٰ) وَ كُلُّ نَقْصٍ مَنْفِيٌّ عَنِ الْوَاجِبِ" (کبریٰ) نتیجہ نکلے گا فَالْجِسْمِيَّةُ مَنْفِيٌّ عَنِ الْوَاجِبِ۔ یہ موضوع کے فرد یعنی جسمیت کا حال ہے۔ "عقائد"، عَقِيْدَةٌ کی جمع ہے عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کے لئے جزم ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔

علمِ کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی بنیاد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ علمِ کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

"ھو علم التوحید و الصفات الموسوم بالکلام"۔ علم التوحید والصفات علم کلام ہی کا نام ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کلام کا موضوع اللہ کی ذات وصفات ہیں۔

"المنجی عن غیاھب الشکوك و ظلمات الاوھام"۔ "المنجی" باب افعال یا باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ نجات دینے والا۔ "غیاھب"، غَيْهَبٌ کی جمع ہے بمعنیٰ سیاہی۔ "شکوك" شك کی جمع ہے بمعنیٰ تصدیق کے اندر تردد کرنا اسی لئے طرفین (دونوں جانب) میں سے جب کوئی جانب راجح نہ ہو بلکہ مساوی ہوں تو اس کو شک کہتے ہیں۔ "ظلمات"، ظُلْمَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ تاریکی۔ "اوھام"، وھم کی جمع ہے وہم دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔ "للامام الھمام قدوۃ علماء الاسلام نجم الملة و الدین"۔ امام، مأموم مفعول کے معنیٰ میں ہے جیسے لباس ملبوس کے معنیٰ میں ہے بمعنیٰ جس کا اتباع کیا

جائے۔ "همام" وہ مرد ہے جو عظیم الہمت ہو اور اس کو هَمٌّ بمعنیٰ قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنیٰ ہوں گے وہ شخص کہ جس کا لوگ قصد کریں اپنی حاجات کے سلسلہ میں۔ "قُدْوَةٌ" بمعنیٰ پیشوا۔ "نجم" بمعنیٰ ستارہ "ملت و دین" دونوں متحد بالذات ہیں، بمعنیٰ شریعت اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اس کو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس لئے اس کو ملت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں۔ "نسفي"، نون اور سین کے فتحہ کے ساتھ، شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ "اعلیٰ اِعْلَاءٌ" سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے "درجة" بمعنیٰ مرتبہ، دار السلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کو دار السلام کہنے کی مختلف وجوہ ہیں (۱) جنت میں تکلیف دہ چیزوں سے سلامتی و امن ہے (۲) جنتیوں پر اللہ سلام بھیجے گا (۳) فرشتے سلام بھیجیں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُوْنَ عَلَيْهِمْ مِّنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ" (۴) آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "تَحِيَّتُهُمْ فِيْهَا سَلَامٌ"

"غُرر"، غُرَّةٌ کی جمع ہے گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو، اس کے بعد عمدگی کے معنیٰ میں استعمال ہونے لگا۔ یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ "فوائد"، فائدةٌ کی جمع ہے فائدہ اس مال یا علم کو کہتے ہیں کہ جس کو حاصل کیا جائے۔ "غُرر الفوائد" کے معنیٰ ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی نفیس اور عمدہ ہیں۔ "دُرر الفرائد"، "دُرَرٌ دُرَّةٌ" کی جمع ہے بمعنیٰ موتی۔ "فرائد" فَرِيْدَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہوتا ہے، تنہا ہونے کی وجہ سے بڑا بھی ہوتا ہے اور زیادہ آبدار بھی اس بناء پر اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ تو "غُرر الفرائد" سے وہ حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور وخوض کرنے سے حاصل ہوں۔ "في ضمن فصولٍ"، یہ ترکیب میں "غُرر" و "دُرر" سے حال ہے اور "ضمن" شی کے باطن کو کہتے ہیں۔ "فصول" فصل کی جمع ہے فصل وہ کلام تام ہے جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے کہ جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ "واثناء نصوص" اس کا عطف ضمن پر ہے اور "اثناء" بمعنیٰ وسط اور لپیٹ۔ اور "نصوص" نَصٌّ کی جمع ہے اس کا معنیٰ ہے وہ چیز جو ظاہر ہو اور شرع کے عرف میں شارع کی کلام کو نص کہتے ہیں اور اصولِ فقہ کی اصطلاح میں "نص" شارع کی اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنیٰ پر واضح الدلالت ہو جس کے لئے اس کو لایا گیا ہے۔ "هي لليقين جواهر و فصوص"۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین وہ علم ہے جو زائل ہونے کو قبول نہ کرے۔ "جواهر" جوہر کی جمع ہے نفیس و عمدہ پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت اور زمرد اور لؤلؤ۔ "فصوص"، فَصٌّ کی جمع ہے بمعنیٰ نگینہ جو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ نصوص عمدہ و نفیس ہیں یقین کا فائدہ دینے میں۔ "مع غاية من التنقيح و التهذيب"۔

یہ یشتمل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور ''من'' غایۃ کا بیان ہے۔ ''التنقیح''، ہڈی سے گودا نکالنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور ''تھذیب'' بمعنیٰ شئی کی اصلاح کرنا یعنی شئی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

''من حسن التنظیم و الترتیب''۔ تنظیم کا لغوی معنیٰ ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنیٰ ہے مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظِ فصیحہ کو استعمال کرنا اور ترتیب بمعنیٰ اشیاء مخصوصہ کو ایسے طریقہ سے کھنا کہ ہر شئی اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ ماتنؒ کی کتاب ایسی ہی ہے کہ جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام وخواص کے ہاں مقبول و مستحسن ہیں۔

فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَ يُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَ تَنْبِيْهٍ عَلَى الْمَرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ وَ تَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ وَ تَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ وَ تَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ وَ تَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْاِطَالَةِ وَ الْاِمْلَالِ وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللّٰهُ الْهَادِيْ اِلٰى سَبِيْلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُوْلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَ السَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو (مقصود کی جانب) متوجہ کرنے کے ساتھ (اس کو) منقح کرنے میں اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ (کلام کو) واضح کرنے میں اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ (اُنہیں) بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ (اُنہیں) زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ (یعنی زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ) گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے (کلام کو) طول دینے سے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور اخلال (بیجا اختصار) سے اور اللہ ہی صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور درستگی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

قولہ فحاولت ان اشرحه شرحاً الخ یہ جزاء ہے شرط اس کی محذوف ''اذا کان کذلك'' ہے ''معضلاتِہٖ'' بکسر الضاد مُعْضِلَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ مشکل مسئلہ، (لاینحل مسئله) جیسے بولا جاتا ہے ''اعضل المرض الطبیب'' کہ بیماری نے طبیب کو عاجز کر دیا۔ ''ینشر''، از ضرب ونصر مصدر نشراً بمعنیٰ ظاہر کرنا۔ ''مطویات''، اسم مفعول جمع مؤنث کا صیغہ ہے از ضرب مصدر ''طیًّا''، بمعنیٰ لپیٹنا اصل میں اسم مفعول ''مَطْوُوْیٌ'' تھا

مرمیٌ کے مثل قاعدہ جاری ہوا تو "مطوِیٌّ" ہوا پھر جمع مؤنث کا صیغہ "مطویّات" ہوا بمعنیٰ لپٹی ہوئی چیزیں۔ "مکنونات، ازضرب کَنَّ یَکُنُّ کَنًّا" چھپانا اسم مفعول "مکنونٌ" جمع مؤنث مکنونات بمعنیٰ چھپی ہوئی چیزیں۔ "مع توجیه الکلام"، توجیه کے مختلف معنیٰ آتے ہیں (۱) جعل الکلام متوجها الی المطلوب (۲) استخراج وجه من وجوه صحته (۳) "ایراد الکلام بوجه ینافی الخصم"۔ اول معنیٰ کی صورت میں کلام سے مراد شارحؒ کی کلام ہے اور ثانی معنیٰ کی صورت میں کلام سے مراد ماتنؒ کی کلام ہے۔ "و تنبیه علی المرام فی توضیح"۔ "تنبیه" بمعنیٰ آگاہ کرنا اور "المرام" بمعنیٰ مطلوب یہ روم سے ظرف کا صیغہ ہے "التوضیح" بمعنیٰ روشن کرنا۔ "و تحقیق للمسائل غب تقریر"۔ غِب غین کے کسرہ کے ساتھ اور باء کی تشدید کے ساتھ بمعنیٰ عقیب یعنی بعد کے معنیٰ میں ہے۔ "و تدقیق للدلائل اثر تحریر"۔ "تدقیق" بمعنیٰ باریک کرنا، کوٹنا اور اصطلاح میں اس کا معنیٰ ہے ان چھپی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا کہ جن کا سمجھنا دشوار ہو۔ "اِثر"، ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ بمعنیٰ عقیب۔ "تحریر"، بمعنیٰ کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا یعنی کتاب زوائد سے خالی ہوگی تو مزین عبارت ہوگی۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ تحقیق سے مراد مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا ہے اور تدقیق سے مراد دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا ہے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔

"و تفسیر للمقاصد بعد تمهید"۔ "تفسیر" بمعنیٰ کھولنا۔ "تمهید"، لغوی معنیٰ بچھانا اور اصطلاحی معنیٰ ہے ایسی کلام لانا کہ جس پر مقصود موقوف ہو۔ "طاویاً" یہ "حاولت" یا "اشرحه" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے "کشح المقال"، "کشح" بمعنیٰ پہلو جمع کُشوحٌ مجازاً یہاں اعراض کرنا مراد ہے۔ "عن الاطالة و الاملال"۔ "اطالة" بمعنیٰ دراز کرنا۔ اور "املال" باب افعال کا مصدر ہے بمعنیٰ اکتاہٹ میں ڈالنا۔ "متجافیاً عن طرفی الاقتصاد الاطناب و الاخلال"۔ "متجافیاً" باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ دوری اختیار کرنا۔ "الاقتصاد" بمعنیٰ توسط یعنی میانہ روی۔ "الاطناب و الاخلال" یہ دونوں "طرفی الاقتصاد" سے بدل ہیں۔ "اطناب" کلام کو ضرورت سے زائد لمبا کرنا اور "اخلال" اتنا اختصار کرنا کہ جو مطلوب کے سمجھنے میں مُخل بنے۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْکَامَ الشَّرْعِیَّةَ مِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِکَیْفِیَّةِ الْعَمَلِ وَ تُسَمّٰی فَرْعِیَّةً وَ عَمَلِیَّةً وَ مِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَ تُسَمّٰی اَصْلِیَّةً وَّاِعْتِقَادِیَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰی یُسَمّٰی عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَایَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْکَامِ اِلَّا اِلَیْهَا وَبِالثَّانِیَةِ عِلْمَ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ (احکام) ہیں کہ جو عمل کی کیفیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور

ان کا نام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے اوران میں بعض وہ (احکام) ہیں جواعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اوران کا نام اصلیہ اوراعتقادیہ رکھا جاتا ہے اوروہ علم جوپہلی قسم (فرعیہ وعملیہ) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (احکام) حاصل نہیں کئے جاتے مگرشریعت کی جانب سے اورلفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن صرف انہی (احکامِ عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اوروہ علم جودوسری (قسم کے احکام) سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام "علم التوحید و الصفات" رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحیدوصفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

قولہ اعلم ان الاحکام الشرعیة الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانیؒ احکامِ شرعیہ اوراس کے متعلق علم کی تقسیم ذکرفرمارہے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ جواحکام ہم کوشریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ دوقسم کے ہیں (۱) ایک وہ احکام جن کاتعلق عمل سے ہے یعنی بندوں سے مطالبہ عمل کرنے کا ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ایسے احکام کا نام احکام فرعیہ وعملیہ رکھا جاتا ہے ایسے احکام سے جوعلم وفن متعلق ہوتا ہے اس کا نام "علم الشرائع و الاحکام" ہے۔ "شرائع" اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے احکام کے جاننے کا ذریعہ فقط شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور "احکام" اس لئے کہتے ہیں کہ جب بھی لفظ احکام بولا جاتا ہے توذہن ایسی باتوں کی طرف سبقت کرتا ہے جن کاتعلق عمل سے ہے۔

(۲) ایک وہ احکام ہیں جن کاتعلق عمل سے نہیں بلکہ ماننے سے اوراعتقادرکھنے سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ "حییٌ" ہے "سمیع" "بصیر" ہے، اورعذاب قبرحق ہے وغیرہ ایسے احکام کا نام اصلیہ واعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اصلیہ اس لئے کہ یہ فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہیں۔ اوراعتقادیہ اس وجہ سے کہ اس کاتعلق اعتقاداور ماننے سے ہے۔ ایسے احکام سے جوعلم متعلق ہوتا ہے تواس کا نام "علم التوحید و الصفات" ہے اگرچہ اس فن میں اوربھی مباحث ہیں جیسے نبوت کی بحث ہے اسی طرح "معاد" (آخرت) کی اورامامت کی بحث ہے وغیرہ مگران تمام مباحث میں توحید باری اورصفات باری کی بحث (براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر) اس علم کی مشہور بحث ہے اورعلمِ کلام کے مقاصد میں سے نفیس اور عمدہ مقصد ہے، اس لئے اس علم وفن کو "علم التوحید و الصفات" کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ "تسمیة الشیٔ باسم الجزء" کے قبیل سے ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهٖ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَ تَرْتِيْبِهِمَا اَبْوَابًا وَفُصُوْلًا وَتَقْرِيْرِ

مَقَاصِدِهِمَا فُرُوْعًا وَ اُصُوْلاً اِلٰى اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ الْبَغْيُ عَلٰى اَئِمَّةِ الدِّيْنِ وَ ظَهَرَ اخْتِلَافُ الْاٰرَاءِ وَ الْمَيْلُ اِلَى الْبِدَعِ وَ الْاَهْوَاءِ وَ كَثُرَتِ الْفَتَاوٰى وَالْوَاقِعَاتُ وَالرُّجُوْعُ اِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهِمَّاتِ فَاشْتَغَلُوْا بِالنَّظَرِ وَ الْاِسْتِدْلَالِ وَ الْاِجْتِهَادِ وَ الْاِسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيْدِ الْقَوَاعِدِ وَالْاُصُوْلِ وَتَرْتِيْبِ الْاَبْوَابِ وَالْفُصُوْلِ وَتَكْثِيْرِ الْمَسَائِلِ بِاَدِلَّتِهَاوَاِيْرَادِالشُّبَهِ بِاَجْوِبَتِهَا وَتَعْيِيْنِ الْاَوْضَاعِ وَ الْاِصْطِلَاحَاتِ وَتَبْيِيْنِ الْمَذَاهِبِ وَ الْاِخْتِلَافَاتِ وَسَمُّوْا مَايُفِيْدُ مَعْرِفَةَ الْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْفِقْهِ وَمَعْرِفَةَ اَحْوَالِ الْاَدِلَّةِ اِجْمَالاً فِيْ اِفَادَتِهَا الْاَحْكَامَ بِاُصُوْلِ الْفِقْهِ وَ مَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے نبی علیہ السلام کی صحبت کی برکت سے اور آپؐ کے زمانہ سے قریب ہونے سے اور واقعات اور اختلاف کے کم ہونے کی وجہ سے اور قابلِ اعتماد حضرات کی طرف رجوع کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے (یہ حضرات صحابہ وتابعین) بے نیاز تھے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات یعنی فقہ اور علم کلام) کی تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب سے ابواب اور فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی تقریر سے فروع اور اصول کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوگئے اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہوگیا اور آراء کا اختلاف اور بدعت اور خواہشات نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا اور فتاویٰ (نئے نئے مسائل) اور واقعات کی کثرت ہوگئی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف (لوگوں کا) رجوع بکثرت ہوگیا تو پس علماء مشغول ہوگئے نظر واستدلال میں اور اجتہاد واستنباط میں اور قواعد واصول کی تمہید میں اور ابواب وفصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں ان کے دلائل کے ساتھ اور شبہات کو مع ان کے جوابات بیان کرنے میں اور اوضاع اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنیٰ کے مقابل میں) متعین کرنے میں اور مذاہب و اختلافات کو بیان کرنے میں اور (ان علماء نے) نام رکھا احکام عملیہ کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا "فقہ" اور (انہوں نے نام رکھا) ادلہ کے احوال کو پہچاننے کا ان ادلہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں "اصول فقہ" اور (انہوں نے نام رکھا) عقائد کو ان کے دلائلِ تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا "کلام"۔

قولہ و قد كانت الاوائل من الصحابة و التابعين الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانیؒ علم کلام اور علم فقہ کی ضرورت اور ان دونوں علوم کے مدون کرنے کی وجہ بیان کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی علیہ السلام کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد نبی علیہ السلام کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب ہر قسم کے شکوک وشبہات سے پاک وصاف تھے اگر کوئی نیا مسئلہ پیش آتا جس کا حکم صراحۃً قرآن وحدیث میں نہ ہوتا تو بڑے

صحابہ کرام کی طرف رجوع فرما کر اپنے شکوک وشبہات کا ازالہ کر لیتے تھے اور اختلافات بھی بہت کم پیش آتے تھے، ان وجوہ کی بناء پر "علمِ کلام" اور "علم فقه" (دونوں علوم) کی تدوین کی ضرورت نہ تھی مگر بعد میں جب مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوئے جیسے معتزلہ، خوارج، جبریہ وغیرہ اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور علماء کرام پر ظلم ڈھائے گئے جیسے حجاج بن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت ظلم ہوا اور خُلفاءِ عباسیہ کے زمانہ میں خلقِ قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلمِ شدید ہوا وغیرہ۔ اور لوگوں کا بدعات اور خواہشاتِ نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا حتی کہ امت کے اندر تہتر فرقے بن گئے (جن کی تفصیل فائدہ میں ملاحظہ کریں) اور نئے نئے مسائل کثرت کے ساتھ پیش آنے لگے۔ علماء کے جوابات ان کے بارے میں مختلف ہوتے تھے اور اہم مسائل میں لوگوں کا رجوع علماء کی طرف بڑھنے لگا تو اس وقت وہ علماء کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے نظر واستدلال کی اور اجتہاد واستنباط کی صلاحیت عطا فرمائی تھی ان دونوں علوم (علمِ کلام اور علم فقہ) کی تدوین میں لگ گئے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو ذکر کر کے جوابات بھی دیئے، انہوں نے اس علم کا نام **فقه** رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکامِ عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس علم کا نام "کلام" رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جس علم سے اجمالی دلائل کے ساتھ احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو اس کا نام انہوں نے اصولِ فقه رکھا۔ اس سے تینوں علوم کی مختصر تعریف یہ معلوم ہوئی کہ علمِ کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علمِ فقہ احکامِ عملیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علمِ اصولِ فقہ احکامِ عملیہ کو اجمالی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

فائدہ: "وقد كانت الاوائل من الصحابة"۔ میں "من" بیانیہ ہے "و قرب العهد بزمانه" اس کا تعلق تابعین سے ہے اور "زمانه" میں ضمیر کا مرجع نبی علیہ السلام ہیں۔ "ولقلة الوقائع"، وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال کرنے پر مجبور کر دیں۔ "والاختلافات"، اختلاف اور خلاف میں فرق ہے جب مقصود ایک ہو اور اس کو حاصل کرنے کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور اگر مقصود اور حاصل کرنے کا طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے۔ اول "ممدوح" ہے اور ثانی "مذموم" ہے اور کبھی ثانی اول کے معنیٰ میں استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسے صاحب ہدایہ کہتے ہیں "خلافاً للشافعی"۔ "الی الثقات"، "ثقات" ثقۃٌ کی جمع ہے مصدر مبنی للمفعول ہے اس سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کے قول پر اعتماد کیا جائے۔ "ابوابا و فصولاً" "ابواب" بابٌ کی جمع ہے اور "فصول"، فصلٌ کی جمع ہے فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان کرتے ہیں تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا عنوان دیتے ہیں۔ "مقاصدهما"، مقاصد مقصد کی جمع ہے بمعنیٰ مسائل۔ "الفتن بين المسلمين"، فتن فِتنۃٌ کی جمع ہے مراد اس سے معتزلہ، خوارج، جبریہ، روافض وغیرہ کے فتنے ہیں۔ "اختلاف

الآراء"، الآراء رأیٌ کی جمع ہے بمعنیٰ دل سے دیکھنا، آنکھ سے دیکھنے کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ "الی البدع" بدع بدعةٌ (باء کے کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا وجود عہدِ رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہو اور بعد میں بغیر کسی حجتِ شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔ "والاھواء" ھویٰ کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان "ھویٰ" کہلاتا ہے امت کے اندر تہتر فرقے پیدا ہو گئے اہلِ اسلام کے بڑے بڑے فرقے آٹھ ہیں (۱) معتزلہ (۲) خوارج (۳) روافض (۴) مرجیہ (۵) نجاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہہ (۸) اہل سنت والجماعت۔ پھر معتزلہ کے بیس فرقے ہیں، خوارج کے بیس، روافض کے بائیس، مرجیہ کے پانچ، نجاریہ کے تین، جبریہ کا ایک، مشبہہ کا ایک، اہل سنت والجماعت کا ایک۔ "کثرت الفتاویٰ" فتاویٰ فتویٰ کی جمع ہے جو فتیٰ سے ماخوذ ہے بمعنیٰ طاقتور جوان، فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے فتویٰ اس لئے قوت ہے۔ "بالنظر والاستدلال" نظر وہ قوت فکریہ ہے کہ جس کے ذریعہ علم کو یا ظنِ غالب کو طلب کیا جائے۔ "استدلال"، مدعیٰ پر دلیل قائم کرنا۔ الاجتھاد والاستنباط، اجتہاد حکم شرعی کی طلب میں طاقت خرچ کر دینا اور "استنباط" آیات اور احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا، و ایراد الشبہ، شُبَہٌ شُبْہَۃٌ کی جمع ہے وہ اعتراض کہ جس کو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے۔ "الاوضاع" اوضاع وضعٌ کی جمع ہے الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا جیسے نص، ظاہر، مجمل، مفسر کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اصطلاح سے بھی یہی مراد ہے عطف اوضاع پر تفسیری ہے۔ "و تبیین المذاھب"، مذاھب مَذْھَبٌ کی جمع ہے دین اور شریعت کو مختلف اعتبار سے کبھی دین سے ،کبھی ملت سے اور کبھی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَ كَذَا۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ (علم کلام کے) مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا و کذا" (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

قولہ لان عنوان مباحثہٖ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ علمِ کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں اس لئے آنے والی ہر عبارت میں ایک وجہ تسمیہ کا بیان ہوگا۔ مذکورہ بالا عبارت میں بھی ایک وجہ تسمیہ کا ذکر ہے کہ علم کلام کو کلام کیوں کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ متقدمین حضرات اپنی کتابوں میں اس فن کی مباحث کا عنوان "الکلام فی کذا و کذا" سے دیتے تھے یعنی عنوان کی ابتداء لفظِ کلام سے ہوتی تھی جیسے فقہاء حضرات بیان کرتے ہیں "الباب فی مسائل التیمم، فصل فی النواقض" تو یہ حضرات جب عنوان دیتے تو یوں کہتے "الکلام فی اثبات النبوۃ" (یہ اثباتِ نبوت کا عنوان ہے) اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیرِ مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان یوں دیتے تھے "الکلام فی مسئلۃ خلق

القرآن" اس صورت میں یہ "تسمیۃ الشیٔ باسم عنوانہٖ" کے قبیل سے شمار ہوگا۔

وَلِاَنَّ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ اَشْهَرَ مَبَاحِثِهٖ وَاَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتّٰى اَنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ

ترجمہ: اور اس لئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ علمِ کلام کی مشہور بحثوں میں سے تھا اور سب سے زیادہ نزاع وجدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے اہلِ حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ان کے خلقِ قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولان مسئلة الکلام الخ یہاں سے شارحؒ علمِ کلام کی دوسری وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اس کے مباحث میں سے ایک زمانہ تک سب سے زیادہ مشہور رہا اور سب سے زیادہ جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا یہاں تک کہ بعض ظالموں (خلفاءِ عباسیہ) نے جیسے مامون باللہ اور واثق باللہ نے احمد بن نصر خزاعی کو اس جرم میں قتل کرادیا کہ وہ خلقِ قرآن (کلامِ الٰہی کے مخلوق ہونے) کے قائل نہ تھے اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یہ "تسمیۃ الشیٔ باَشْهُرِ اجزائہٖ" کے قبیل سے ہے۔

وَلِاَنَّهٗ يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِيْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَاِلْزَامِ الْخُصُوْمِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَاسِفَةِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ (علمِ کلام) کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور مخالفین پر الزام قائم کرنے میں جیسے فلاسفہ کے لئے منطق ہے۔

قولہ ولانه یورث قدرة الخ یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علمِ کلام کے ذریعہ وہ احکامِ شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کرسکتا ہے اور اس (علمِ کلام) کے ذریعے مخالفین پر حجت اور الزام قائم کرسکتا ہے تو اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام "کلام" رکھا تو یہ "تسمیۃ السبب باسم المسبب" کے قبیل سے ہے جس طرح مسائلِ فلسفیہ کے ثابت کرنے میں نظر وفکر میں غلطی سے بچانے والے علم سے قدرت علی النطق حاصل ہونے کی وجہ سے حکماء نے ایسے علم کا نام منطق رکھ دیا۔

وَلِاَنَّهٗ اَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِيْ اِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهٖ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلٰى غَيْرِهٖ تَمْيِيْزًا۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علمِ کلام) ان علوم میں سے سب سے پہلی چیز ہے کہ جس کو کلام (متکلم) کے ذریعہ سے سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس (علمِ کلام) پر یہ (کلام کا) نام بول دیا گیا پھر اسی (کلام) کے ساتھ اس (علمِ کلام) کو خاص کردیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

قولہ ولانه اول ما یجب من العلوم الخ چوتھی وجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ علمِ کلام ان علوم میں سے

ہے جس کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے اگر چہ دیگر علوم کے سیکھنے وسکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے مگر یہ علم کلام، اول الواجبات ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہو وہ ''اول الواجبات'' ہوتا ہے تو اسی وجہ سے کلام کا نام اس پورے علم (کہ جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) کو دے دیا اور دوسرے علوم کو اس علمِ کلام سے جدا کرنے کے لئے ان کو دوسرے نام (تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ وغیرہ) دیئے گئے (اگر چہ ان علوم کے سیکھنے وسکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے) تو یہ ''تسمیة المسبب باسم السبب'' کے قبیل سے ہے۔

وَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَاِدَارَةِ الْکَلَامِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ وَغَیْرُهٗ قَدْ یَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْکُتُبِ وَالتَّاَمُّلِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علمِ کلام صرف بحث ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علوم کبھی غور وفکر سے اور کتابوں کے مطالعہ سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قولہ ولانہ انما یتحقق بالمباحثة الخ یہاں سے شارحؒ علمِ کلام کی پانچویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ علمِ کلام فریقین کے درمیان کلام اور بحث ومباحثہ سے حاصل ہوتا ہے جب تک بحث ومباحثہ نہ ہوگا اس وقت تک یہ علمِ (کلام) حاصل نہ ہو سکے گا اور نہ ہی کوئی مناظر ومتکلم بن سکے گا تو جب اس علم کے حاصل کرنے کا ذریعہ کلام و بحث ومباحثہ ہے تو پھر یہ کلام کا نام اٹھا کر اس پورے علم کو دیدیا تو یہ ''تسمیة المسبب باسم السبب'' کے قبیل سے ہوا بخلاف دیگر علوم کے وہ غور وفکر کرنے سے اور کتب کے مطالعہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں ان میں کلام و بحث مباحثہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَلِاَنَّهٗ اَکْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعًا وَّ خِلَافًا فَیَشْتَدُّ افْتِقَارُهٗ اِلَی الْکَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِیْنَ وَالرَّدِّ عَلَیْهِمْ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علمِ کلام (دیگر) علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے پس مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم (کلام) کی احتیاجی زیادہ ہے۔

قولہ ولانہ اکثر العلوم نزاعاً و خلافاً الخ یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم (کلام) کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں سب سے زیادہ نزاع اور اختلاف ہے اور رفع اختلاف اور مخالفین کی تردید کے لئے اس علم کی مخالفین کے ساتھ کلام و بحث ومباحثہ کی سخت حاجت ہے تو یہ علم (کلام) محتاج بنا اور کلام محتاج الیہ بنا، تو محتاج الیہ کا نام محتاج (علم) کو دیدیا تو یہ ''تسمیة المحتاج باسم المحتاج الیہ'' کے قبیل سے ہوا۔

وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ صَارَ کَاَنَّهٗ هُوَ الْکَلَامُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعُلُوْمِ کَمَا یُقَالُ لِلْاَقْوٰی مِنَ الْکَلَامَیْنِ هٰذَا هُوَ الْکَلَامُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ اس علم (کلام) کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ (دیگر) علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ (بس) کلام تو یہی ہے۔

قولہ ولانہ لقوۃ ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ علمِ کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن اور علم کے نہیں ہیں جس طرح کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام پیش کریں ان میں سے ایک کا کلام دلائل کے بناء پر قوی اور زوردار ہو اور دوسرے کا کلام اس طرح نہ ہو۔ تو لوگ بڑے حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ بس کلام تو یہی ہے نا۔ اسی طرح علم کلام اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسا ہوگیا کہ بس یہی علم کلام کہلانے کا حق دار ہوگیا، دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

وَلِاَنَّہٗ لِابْتِنَائِہٖ عَلَی الْاَدِلَّۃِ الْقَطْعِیَّۃِ الْمُؤَیَّدِ اَکْثَرُھَا بِالْاَدِلَّۃِ السَّمْعِیَّۃِ کَانَ اَشَدَّ الْعُلُوْمِ تَاثِیْرًا فِی الْقَلْبِ وَ تَغَلْغُلًا فِیْہِ فَسُمِّیَ بِالْکَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْکَلْمِ وَھُوَ الْجُرْحُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علمِ کلام) ان دلائلِ قطعیہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر دلائلِ نقلیہ سے مؤید ہیں، ہوگیا یہ (علمِ کلام) علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں، تو نام رکھا گیا (اس علم کا) کلام کے ساتھ، جو کَلْمٌ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

قولہ ولانہ لابتنائہ علی الادلۃ القطعیۃ الخ یہاں سے شارحؒ آخری آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علمِ کلام کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں کہ جن میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل نقلیہ سے ہے جس کی بناء پر وہ مدِّ مقابل کے دل پر گویا چھریاں پھیر دیتے ہیں اور ان کے دل کو زخمی کر دیتے ہیں لہٰذا اس علم، کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلام "کَلْمٌ" سے مشتق ہے جس کا معنیٰ زخم لگانے کے ہے۔

وَھٰذَا ھُوَ کَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِیَّاتِہٖ مَعَ الْفِرَقِ الْاِسْلَامِیَّۃِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَۃَ لِاَنَّھُمْ اَوَّلُ فِرْقَۃٍ اَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِہٖ ظَاھِرُ السُّنَّۃِ وَجَرٰی عَلَیْہِ جَمَاعَۃُ الصَّحَابَۃِ رِضْوَانُ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ اَجْمَعِیْنَ فِیْ بَابِ الْعَقَائِدِ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ رَئِیْسَھُمْ وَ اصِلُ بْنُ عَطَا اِعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَ یُقَرِّرُ اَنَّ مَنِ ارْتَکَبَ الْکَبِیْرَۃَ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَ لَا کَافِرٍ وَ یُثْبِتُ الْمَنْزِلَۃَ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسُمُّوا الْمُعْتَزِلَۃَ وَھُمْ سَمُّوْا اَنْفُسَھُمْ اَصْحَابَ الْعَدْلِ وَ التَّوْحِیْدِ لِقَوْلِھِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ الْمُطِیْعِ وَ عِقَابِ الْعَاصِیْ عَلَی اللّٰہِ تَعَالٰی وَنَفْیِ الصِّفَاتِ الْقَدِیْمَۃِ عَنْہُ۔

ترجمہ: اور یہ قُدَماء کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فِرَقِ اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ، اس لئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جنہوں نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس چیز کے خلاف ہے کہ جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی ہے اور اس پر صحابہ کرامؓ کی جماعت چل چکی ہے باب عقائد میں اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس "و اصل بن عطاء" حسن بصریؒ کی مجلس سے کنارہ کش ہوگیا اس حال میں کہ وہ ثابت کر رہا تھا کہ جس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ وہ مومن ہے اور

نہ وہ کافر ہے اور وہ دو درجوں (ایمان اور کفر) کے درمیان ایک درجہ (واسطہ) ثابت کرتا تھا، تو حسن بصریؒ نے کہا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہو گیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کیے گئے۔ اور معتزلہ نے اپنا نام "اصحاب العدل و التوحید" رکھا ان کے (اس بات کے) قائل ہونے کی وجہ سے کہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا اللہ پر واجب ہونے کے ساتھ اور اللہ سے صفاتِ قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔

قوله وهذا هو كلام القدماء و مُعظم خلافياته الخ اس عبارت میں شارحؒ نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) متقدمین و متاخرین کے کلام میں فرق اور وجہ فرق۔ اس کی طرف شارحؒ نے فقط اشارہ کیا ہے وضاحت آگے چل کر (قریب ہی) فرمائیں گے۔ (۲) فرقہ معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا (۳) معتزلہ اپنے آپ کو "اصحاب العدل و التوحید" کیوں کہتے ہیں۔ پہلی بات "فی باب العقائد" تک ہے اور دوسری بات "وذلك لان رئيسهم" سے "فسموا المعتزلة" تک ہے اور تیسری و آخری بات "وهم سموا" سے آخر تک ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ متقدمین کے کلام میں صرف دلائلِ یقینیہ و نقلیہ پر اکتفاء کیا گیا اور اس میں فلسفیانہ مباحثیں داخل نہ تھیں کیونکہ متقدمین کا زیادہ تر اختلاف صرف فِرَقِ اسلامیہ کے ساتھ تھا یعنی معتزلہ، خوارج، روافض کے ساتھ خصوصاً معتزلہ سے تھا جنہوں نے سب سے پہلے قواعدِ اختلاف کی بنیاد ڈالی۔ ہر ایک فرقہ کا چونکہ کتاب و سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے تقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اور جبکہ متاخرین کے کلام میں دلائلِ فلسفیہ بکثرت داخل ہو گئے یہاں تک کہ ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ (نقلیہ) متاخرین کی کلام میں داخل نہ ہوتے تو پھر کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو پاتا، وجہ اس کی یہ تھی کہ جب مخالفینِ حق نے اپنے باطل دعوؤں کو اور عقائد فاسدہ کو دلائلِ فلسفیہ سے مدلل کرنا شروع کر دیا تھا تو اہل حق کو ضرورت پیش آئی کہ وہ فنِ فلسفہ کے ساتھ اشتغال رکھیں اور اسی کے ذریعہ ان کے دلائلِ فاسدہ کی تردید کریں جبکہ متقدمین کے زمانہ میں مسلمان فنِ فلسفہ سے آشنا نہ تھے جس کی وجہ سے عقائد کے باب میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز کے استدلال کی ضرورت پڑتی۔

دوسری بات: معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اعمال ایمان کامل کا جزء ہیں نہ کہ نفسِ ایمان کا جزء ہیں، حتیٰ کہ عمل میں کوتاہی کرنے والا شخص ہمارے نزدیک اگرچہ کامل مومن نہیں ہے مگر تاہم ایمان سے خارج نہیں ہے بلکہ مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال، نفس ایمان کا جزء ہیں حتیٰ کہ مرتکب کبیرہ شخص ان کے نزدیک ایمان سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے ہاں کفر کی حقیقت "ما جاء به النبی" کی تکذیب کرنا ہے وہ نہیں پائی گئی اسی وجہ سے جب ایک شخص حضرت حسن بصریؒ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئی ہیں ایک کا خیال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے

اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مُضر نہیں ہے، تو آپ بتائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا تو اتنے میں ''واصل بن عطاء'' نے کہا کہ مرتکبِ کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر بغیر توبہ کے مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ تو اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک درجہ ثابت کردیا اسی کو وہ ''منزلةٌ بین المنزلتین'' سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرجائے تو وہ کافر کے مثل ''مُخلد فی النار'' ہے اور اگر وہ توبہ کرکے مرا تو وہ ''مُخلد فی الجنة'' ہے۔ واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا ''قد اعتزل عنا واصلٌ'' کہ واصل تو ہم سے الگ ہوگیا اسی وجہ سے ان کا نام ''معتزلہ'' رکھا گیا جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ کنارہ کش ہونے والی جماعت۔

تیسری بات: معتزلہ اپنے آپ کو ''اصحاب العدل و التوحید'' کیوں کہتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جو لوگ فرمانبردار ہیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا اور جنت میں داخل کرنا واجب ہے۔ اور جو لوگ نافرمان ہیں اللہ کی اطاعت سے سرکشی کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ پر ان کو سزا دینا اور جہنم میں داخل کرنا واجب ہے یہ عدل کا تقاضا ہے اس لئے اپنے آپ کو ''اصحاب العدل'' کہتے ہیں اور ''اصحاب التوحید'' اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات علم، حیات، قدرت وغیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو مانیں تو چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہوں گی تو اس صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اس لئے صفات کا انکار کردیا اور اپنے آپ کو ''اصحاب العدل و التوحید'' کہلانے لگے۔

اس کے جواب میں اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، مطیع اور عاصی سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے مملوک ہیں مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا اختیار رہتا ہے اگر اللہ تعالیٰ مطیع کو جہنم میں ڈال دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کردے تو یہ اس کا فضل ہے توحید کے بارے میں اہل سنت یہ جواب دیتے ہیں کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ اللہ کی ذات ہے اس کی صفات ماننے سے جو تعدد قدماء لازم آتا ہے یہ توحید کے منافی نہیں ہے اور جو توحید کے منافی ہے وہ ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے جو یہاں لازم نہیں آرہا۔

فائدہ: واصل بن عطا کی ولادت ۸۰ ہجری میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ ہجری میں ہوئی، کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے اور حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں تھا اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔ حضرت حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں تابعی ہیں، بڑے محدث وفقیہ ہیں حضرت عمرِ فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے۔ اور وفات ماہ رجب المرجب ۱۱۰ ہجری میں ہوئی بصرہ جو

عراق کے شہروں میں سے ایک شہر ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو "بصری" کہتے ہیں بکسر الباء وبفتح الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ ابوموسیٰ اشعریؓ، انس بن مالکؓ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایت کرتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور تصوف کا طریقہ حاصل کیا۔ والد کا نام "یسار" ہے اور والدہ "ام حیرہ" ہیں جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب والدہ موجود نہ ہوتیں اور حسن بصریؒ روتے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کے لئے اپنے پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں کہ جن سے دودھ نکلتا اور حسن بصریؒ اس کو پیتے اور علماء کا خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کو یہ فضل وکمال وحکمت اسی برکت سے حاصل ہوئی۔

قاضی عبدالجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہے وہ کہتا ہے کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ "اعتزال" آیا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنا ہے۔ لہٰذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا یہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فرمان باری تعالیٰ ہے "فَاِنْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا لِیْ فَاعْتَزِلُوْنِ" یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عینِ کفر ہے۔ یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے جبکہ معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اس کو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ واصل بن عطا کے عقیدہ کی عمرو بن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ "القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن" کہ تیری بات حق ہے اور میں حسن بصریؒ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اسی وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اور اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں اہل سنت والجماعت اس کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول اس لئے کہ توحید کو بچانے کے لئے جب انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا تو صفات باری تعالیٰ میں صفتِ کلام بھی ہے اس کا انکار لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و نہی یہ کلام کی قسمیں ہیں ان کا انکار لازم آیا، جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہوا اور نہ کسی فعل سے نہی وممانعت ہوئی تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا، تو پھر معتزلہ کا "عدل" کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہے ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء وسزا ملنے کی صورت میں "کرے کوئی بھرے کوئی" والی مثال صادق آئے گی جو سراسر ظلم ہے، لہٰذا عدل کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ تو جب معتزلہ کے ہاں بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہوگا تو صفتِ خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو سراسر خدائی اعلان ہے اور "الا له الخلق" کے منافی ہے تو ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِیْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَ تَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِیْ كَثِيْرٍ مِنَ الْاُصُوْلِ وَ الْاَحْكَامِ وَ شَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰى اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِیُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِیْ عَلِیِّ الْجُبَّائِیِّ مَا

تَقُوْلُ فِیْ ثَلٰثَةِ اِخْوَةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُّطِیْعًا وَ الْاٰخَرُ عَاصِیًا وَ الثَّالِثُ صَغِیْرًا فَقَالَ اِنَّ الْاَوَّلَ یُثَابُ فِی الْجَنَّةِ وَ الثَّانِیْ یُعَاقَبُ بِالنَّارِ وَ الثَّالِثُ لَا یُثَابُ وَ لَا یُعَاقَبُ فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ فَاِنْ قَالَ الثَّالِثُ یَا رَبِّ لِمَ اَمَتَّنِیْ صَغِیْرًا وَ مَا اَبْقَیْتَنِیْ اِلٰی اَنْ اَکْبُرَ فَاُوْمِنَ بِكَ وَ اُطِیْعَكَ فَاَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَمَا ذَا یَقُوْلُ الرَّبُّ فَقَالَ یَقُوْلُ الرَّبُّ اِنِّیْ کُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ کَبُرْتَ لَعَصَیْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَکَانَ الْاَصْلَحُ لَكَ اَنْ تَمُوْتَ صَغِیْرًا فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ فَاِنْ قَالَ الثَّانِیْ یَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِیْ صَغِیْرًا لِئَلَّا اَعْصِیَ لَكَ فَلَا اَدْخُلَ النَّارَ فَمَا ذَا یَقُوْلُ الرَّبُّ فَبُهِتَ الْجُبَّائِیُّ وَتَرَكَ الْاَشْعَرِیُّ مَذْهَبَهٗ فَاشْتَغَلَ هُوَ وَ مَنْ تَبِعَهٗ بِاِبْطَالِ رَأْیِ الْمُعْتَزِلَةِ وَ اِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَ مَضٰی عَلَیْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوْا اَهْلَ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ۔

ترجمہ: پھر وہ (معتزلہ) علم کلام میں مشغول ہو گئے اور لپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول اور احکام میں۔ اور ان کا مذہب لوگوں میں پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ جن میں ایک مطیع (کہ اللہ کا اطاعت گزار) ہو کر مرا اور دوسرا نافرمان ہو کر اور تیسرا بچپن میں (ہی مر گیا) تو استاد (ابوعلی) نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ ہی عذاب۔ تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک کیوں باقی نہ رکھا تاکہ میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا تو (اس پر) استاذ (ابوعلی جبائی) نے کہا پروردگار فرمائے گا کہ میں تیرے بارے میں خوب جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بچپن میں مرے، تو اشعریؒ نے کہا اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ اے میرے پروردگار مجھے بچپن میں کیوں موت نہ دی تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا، تو پروردگار کیا جواب دیں گے تو جبائی مبہوت (لاجواب) ہو گیا اور اشعریؒ نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ (اشعریؒ) اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے کہ جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جس پر صحابہؓ کی جماعت چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

قوله ثم انهم توغلوا فی علم الکلام الخ یہاں سے شارحؒ علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونے کی وجہ اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے مذہب اعتزال چھوڑنے کی وجہ بتلا رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصریؒ کے زمانہ میں ہو چکا تھا اس کے بعد جب خلفاءِ عباسیہ کا دور آیا تو ۱۳۷ھ میں ابوجعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا۔ فلسفہ یونانی لغت سے عربی میں منتقل کیا گیا اس وقت مسلمانوں کا پہلی دفعہ یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا انہوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے

اس کو اپنایا اور اپنے دعوؤں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور ایک نیا طرزِ استدلال سامنے آیا اور دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاط ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلقِ قرآن، جبر و قدر، رویتِ باری وغیرہ نئے نئے مسائل وجود میں آئے دینی فلسفیوں کے گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے اور اہلِ حق کی طرف سے ابھی ان کی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا جب ۱۹۸ھ میں مامون مسندِ خلافت پر آیا وہ مذہب اعتزال کا بڑا حامی تھا اس لئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا۔ نیز معتزلہ کو حکومتِ وقت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں طاقت کے زور سے معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی کوشش کی حتیٰ کہ بعض محدثین کو "خلقِ قرآن" کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔

مامون کے انتقال کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ کا مسلک اختیار کیا اور "خلقِ قرآن" کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کو ظلم کا نشانہ بنایا اس کے بعد جب متوکل مسندِ خلافت پر آیا وہ امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدت مند تھا اور مذہبِ اعتزال سے بیزار تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

خلقِ قرآن کا مسئلہ اگرچہ دم توڑ چکا تھا مگر دیگر مسائل زندہ تھے ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرزِ استدلال اختیار کرتے اور ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر ہیں اور ان کی باتیں عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر گئے ابھی تک حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی تھی جو اس صورتِ حال کا مقابلہ کرتی بالآخر اللہ تعالیٰ نے ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی کہ جن کا نام و سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحٰق بن اسماعیل بن عبداللہ بن ہلال بن ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ قومِ یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اس وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں اونچے درجہ کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انہیں کی آل میں سے ہیں۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہبِ اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا۔ (ابوعلی جبائی یعنی محمد بن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ سے میں سے ہیں تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ "جُبا" باء کی تشدید و تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ وفات ۳۰۳ ہجری میں ہوئی) شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان کی گود میں پرورش پائی ابوعلی جبائی کامیاب مدرس و مصنف ضرور تھے مگر بیان و زبان پر خاص قدرت نہ تھی ان کے بالمقابل ابوالحسن اشعریؒ زبان آور اور حاضر جواب تھے ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھاتے قرائن یہ بتلاتے تھے کہ مذہبِ اعتزال کی اشاعت میں اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے آگے نکل جائیں گے مگر قدرت نے ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا، چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جس کو شارحؒ نے بیان کیا ہے

اسی واقعہ نے ان کی زندگی کا رخ بدل دیا وہ واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ " اصلح للعباد" اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لئے نافع ہو، اللہ پر واجب ہے وہ چیز بندوں کو عطا کرے اس عقیدہ پر شیخ ابوالحسن اشعریؒ کو کچھ بے اطمینانی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ایک مطیع ہو کر مرا اور دوسرا عاصی ہو کر مرا اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو ان کے لئے آخرت کے بارے میں کیا حکم ہے، تو استاذ ابوعلی جبائی نے کہا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور تیسرا جو بچہ تھا نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا یعنی نہ جنت اور نہ جہنم۔ اس پر اشعریؒ نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ تعالیٰ سے یوں کہنے لگے کہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں مارا اور بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخولِ جنت کا مستحق بن جاتا، تو ارشادِ باری کیا ہوگا اس پر ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا جس کی وجہ سے تو جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے مناسب یہ تھا کہ میں تجھے بچپن میں موت دیدوں، اس پر اشعریؒ نے کہا کہ اچھا اگر نافرمان (عاصی) کہنے لگے کہ اے اللہ تو نے بچپن میں مجھے کیوں موت نہ دی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخولِ جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ کا کیا ارشاد ہوگا۔ اس پر ابوعلی جبائی مبہوت (لاجواب) ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا تو اس وقت شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے مسلکِ اعتزال چھوڑ دیا اور انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے کہ جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے الغرض چالیس سال تک مذہب اعتزال کا پرچار کرتے رہے۔ اب اس مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی چنانچہ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد (فاسدہ) سے توبہ کرتا ہوں اس کے بعد اہل سنت والجماعت کے دامن کو پکڑ کر معتزلہ کے عقائدِ باطلہ اور آراءِ فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے متبعین کے لگ گئے اور سنت واحادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اسی مناسبت سے ان کا نام "اہل سنت والجماعت" رکھا گیا۔

فائدہ: شیخ ابوالحسن کے زمانہ میں علاقہ ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے علمِ کلام کی طرف توجہ دی انہوں نے حشو وزائد اور ایسے التزامات جو اشعریؒ کے کلام کا جزء بن گئے تھے خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علمِ کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتبِ فکر میں بٹ گئے۔ البتہ شیخ ابومنصور ماتریدیؒ فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے اور اشعریؒ شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول وعقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں اور حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں مگر ان کا یہ اختلاف جزی ہے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ مسائل کی تعداد تیس ہے ان میں اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيْهَا الْإِسْلَامِيُّوْنَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ

فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوا مِنْ إِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ أَدْرَجُوا فِيهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْإِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْ لَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیا گیا اور اس کے اندر اہل اسلام گھسے اور انہوں نے فلاسفہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا کہ جس میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی پس انہوں (اہلِ اسلام) نے بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد (مسائل) کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کرنے پر قادر ہو جائیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے "طبعیات" اور "الٰہیات" کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور "ریاضیات" میں بھی گھس گئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ کلام، فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر ان (مسائل) کا اشتمال نہ ہوتا اور یہ متاخرین کا کلام ہے۔

قولہ ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ متقدمین اور متاخرین کی کلاموں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعتِ مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے۔ فلسفہ کو انہوں نے اپنایا اور اس کو اپنے علمِ کلام کے اندر داخل کیا اور یہ سلسلہ یعنی فلسفہ کی آمیزش کا جاری رہا یہاں تک "طبعیات" اور "الٰہیات" کا بہت سا حصہ بلکہ "ریاضیات" کا بھی کچھ حصہ علمِ کلام میں داخل کر دیا۔ اگر اس (علمِ کلام) میں وہ مسائل مذکور نہ ہوتے کہ جو خالصتاً سمعی ونقلی ہیں جیسے قبر، حشر، جنت و دوزخ کے احوال وغیرہ تو پھر متاخرین کے علوم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق نہ رہتا۔ یہی متاخرین کا علم کلام ہے کہ جس میں فلسفہ کی آمیزش تھی بخلاف متقدمین کے علم کلام کے اس میں فلسفہ کی کوئی آمیزش نہ تھی۔

فائدہ: (۱) یونان، روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان بن یافث بن نوح کی جانب منسوب ہے۔

(۲) سب سے پہلے فلسفہ کو یونان سے عربی میں نقل کرنے والا خالد بن یزید بن معاویہؓ ہے۔

(۳) حکمتِ طبعیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادۃ ہوتی ہیں ذہن اور خارج میں جیسے جسم ہے اور اس کے اندر بہت سے علوم ہیں مثلاً علم السماء، علم الحیوان، علم النفس، علم الطب، علم الفلاحۃ، علم التعبیر، علم الفراسۃ، علم احکام النجوم وغیرہ ان کا نام طبعیہ اس لئے ہے کہ ان کا انکشاف اجسام کی طبائع سے ہوتا ہے۔ اور حکمتِ ریاضیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ ہوں خارج میں نہ کہ ذہن میں جیسے کُرہ۔ اب ممکن ہے کہ عقل اس کُرہ کی شکل کا تصور کرے لکڑی یا لوہے کے مادہ کی صورت میں جب کُرہ خارج میں پایا جائے گا تو یقیناً مادہ کی صورت میں پایا جائے گا۔ اس کے بھی علوم بہت ہیں مثلاً علم الحساب، علم المحیطی، علم التقویم، علم الاسطرلاب، علم الرمل وغیرہ۔

اور حکمتِ الٰہیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ نہ ہوں نہ خارج میں اور نہ ذہن میں جیسے وجود، وجوب، علت، معلول اور اس کے بھی علوم ہیں مثلاً علمِ وجود الواجب، علم العقول العشرۃ، علم حکمۃ الاشتراق، علمِ نبوت، علمِ ولایت، علم الدعوا وغیرہ۔

(۴) سمعیات سے مراد وہ بحثیں ہیں کہ جن کا اکثر مدار دلائلِ سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث ہے، ملائکہ کی، قبر کی، جنت کی، دوزخ کی، حشر جسمانی کی، پل صراط کی، میزان کی، امامت وغیرہ کی بحثیں ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ اَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهٖ اَسَاسَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهٖ الْعَقَائِدَ الْاِسْلَامِيَّةَ وَ غَايَتِهِ الْفَوْزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ وَ بَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُؤَيَّدَ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَ مَا نُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَ الْمَنْعِ عَنْهُ فَاِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ وَ الْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ وَ الْقَاصِدِ اِلٰى اِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ وَ الْخَائِضِ فِيْمَا لَا يُفْتَقَرُ اِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ وَ اِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ اَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَاَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ۔

ترجمہ: اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ (متقدمین کا علمِ کلام ہو یا متاخرین کا) وہ اشرف العلوم ہے احکامِ شرعیہ کی بنیاد ہونے کی وجہ سے اور علومِ دینیہ کا رئیس ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی و دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور جو سلف سے اس کے بارے میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کے لئے ہے کہ جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے کہ جن کی طرف احتیاج نہ ہو، ورنہ اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ جو واجبات کی اصل ہے اور احکامِ مشروعہ کی بنیاد ہے۔

قولہ و بالجملۃ ھو اشرف العلوم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "بالادلۃ السمعیۃ" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ علمِ کلام کی پانچ وجوہ فضیلت بیان فرما رہے ہیں اور دوسرا حصہ "و مانقل عن السلف" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا حصہ: (۱) علمِ کلام کی پہلی وجہ فضیلت یہ ہے کہ یہ (علمِ کلام) احکامِ شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے اور احکام کی تعمیل اس وقت ہوگی کہ جب ان احکامِ شرعیہ کو عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو اور معرفت اللہ اور اس کے رسول کی اسی "علمِ کلام" ہی سے حاصل ہوتی ہے اس لئے یہ تمام علوم سے اشرف علم ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ علمِ کلام دیگر علوم یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، تصوف وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذاتِ باری وصفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور معرفت صرف علمِ کلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

(۳) علمِ کلام ہی سے اسلامی عقائد معلوم ہوتے ہیں کہ جن کے شرف وفضیلت میں کوئی شبہ نہیں۔

(۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے کہ اسی علمِ کلام کے ذریعہ دینی ودنیوی سعادتوں سے ہم کنار ہونا ہے۔

(۵) یہ پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کہ علمِ کلام میں جن مسائل کا اثبات دلائلِ قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائلِ نقلیہ یعنی کتاب اللہ وسنت رسول سے ہوتی ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: آپ علمِ کلام کو اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "**من طلب الدین بالکلام فقد تزندق**" کہ جس نے دین کو علم کلام سے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میرا فیصلہ علماءِ کلام کے بارے میں یہ ہے کہ سب کی پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھومایا جائے اور یہ آواز لگائی جائے کہ یہ ایسے لوگوں کی سزا ہے کہ جنہوں نے کتاب وسنت کو چھوڑ دیا ہے اور علمِ کلام میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماءِ اسلام کو دینے کی وصیت کرے تو اس وصیت میں علماءِ کلام داخل نہ ہوں گے۔

جواب: یہ ہے کہ علماءِ سلف سے جو علمِ کلام کے پڑھنے سے ممانعت منقول ہے وہ صرف چار قسم کے اشخاص کے لئے ہے۔ باقیوں کے لئے نہیں ہے، وہ چار اشخاص یہ ہیں (۱) اس شخص کے لئے کہ جو دین میں متعصب ہو، حق ظاہر ہونے کے بعد بھی اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کند ذہن شخص کے لئے جو مسئلہ کی کنہ (حقیقت) تک پہنچنے سے قاصر ہو کر یقین حاصل کرنے کی بجائے شکوک وشبہات میں مبتلا ہو جائے۔

(۳) اس شخص کے لئے کہ جس کا مقصد کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات ڈال کر ان کے عقائد کو بگاڑنا ہے۔

(۴) اس شخص کے لئے کہ جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھسے کہ جن کی کوئی حاجت وضرورت نہیں۔

ثُمَّ لَمَّا کَانَ مَبْنٰی عِلْمِ الْکَلَامِ عَلَی الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثَاتِ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِیْدِہٖ وَ صِفَاتِہٖ وَاَفْعَالِہٖ ثُمَّ الْاِنْتِقَالُ مِنْهَا اِلٰی سَائِرِ السَّمْعِیَّاتِ نَاسَبَ تَصْدِیْرُ الْکِتَابِ بِالتَّنْبِیْهِ عَلٰی وُجُوْدِ مَا یُشَاهَدُ مِنَ الْاَعْیَانِ وَ الْاَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِیُتَوَصَّلَ بِذٰلِكَ اِلٰی مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر جب علمِ کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صانع کے وجود پر اور اس کی توحید وصفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان (مسائل) سے (دیگر) تمام مسائلِ نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کہ کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر کہ جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے یعنی اعیان اور اعراض کا۔ اور

ان دونوں کے علم کے متحقق ہونے پر تا کہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے تو ماتنؒ نے فرمایا۔

قولہ ثم لما کان مبنی علم الکلام الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: علمِ کلام میں مقصود بالذات جو مسائل ہیں وہ توحیدِ صانع، وجودِ صانع، وصفات وغیرہ ہیں تو پھر ماتنؒ نے اپنی کتاب "العقائد النسفیہ" کا آغاز مسائلِ مقصودہ کو چھوڑ کر غیر مقصود چیزوں سے کیوں کیا اور فرمایا "قال اهل الحق حقائق الاشیاء ثابتة الخ" یہ تو خروج عن المبحث ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ علمِ کلام میں مسائلِ مقصودہ توحید باری وصفات باری وغیرہ کی مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اور وہ موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں خواہ وہ اعیان یا اعراض کے قبیل سے ہوں، تا کہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو جائے کہ جو علمِ کلام کا مقصود بالذات ہیں۔ اس کے بعد مسائلِ سمعیہ یعنی منکر ونکیر کا سوال، عذاب قبر، پل صراط، میزان، عمل، جنت و دوزخ وغیرہ کے احوال بیان کئے جائیں گے کیونکہ مذکورہ چیزوں کے احوال کا علم، رسول سے سننے پر موقوف ہے اور رسول کا رسول ہونا دلیلِ رسالت یعنی معجزہ کے ظہور پر موقوف ہے اور معجزہ کا صدور باری تعالیٰ کی صفاتِ افعال میں سے ہے تو جب تک ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود کا ثبوت اور صفاتِ باری تعالیٰ کا ثبوت نہ ہوگا اس وقت تک مسائلِ سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔

قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْاَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَ الْاَدْيَانِ وَ الْمَذَاهِبِ بِاِعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَ يُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْاَقْوَالِ خَاصَّةً وَ يُقَابِلُهُ الْكِذْبُ وَ قَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَ فِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهٗ لِلْوَاقِعِ وَ مَعْنٰى حَقِيْقَتِهٖ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ اِيَّاهُ۔

ترجمہ: اہل حق نے کہا اور (حق) وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو وہ (حق) اقوال اور عقائد اور ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان (چاروں) کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس (حق) پر اور اس حق کا مقابل باطل ہے۔ اور بہر حال صدق وہ مشہور ہو گیا اقوال کے اندر مختص ہو کر۔ اور اس صدق کا مقابل کذب ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا

معنیٰ اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

قولہ قال اهل الحق وهو الحكم المطابق الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق نے کہا، اہل حق سے اہل السنّت و الجماعت مراد ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ چونکہ اہل السنّت والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل السنّت والجماعت کو اہل حق کہا گیا ہے۔

"وهو الحكم المطابق الخ" سے شارحؒ تین چیزیں بیان فرمار ہے ہیں (۱) حق کا معنیٰ اور اس کا تقابل (۲) حق اور صدق کا محلِ استعمال اور صدق کا مقابل (۳) حق اور صدق کے درمیان فرق۔ پہلی چیز "يطلق" تک دوسری چیز "يطلق" سے "وقد يفرق" تک اور تیسری چیز "وقد يفرق" سے آخر تک۔

(۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور حکم ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبتِ ثبوتی یا سلبی کا نام ہے اگر نسبت ثبوتی یا سلبی واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ جیسے مثلاً "الله واحدٌ" کہنا حق ہے، اس لئے کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کی طرف وحدت کی نسبت (ثبوتی) کرنا امرِ واقعی ہے۔ یعنی واقع کے مطابق ہے تو ہمارا "الله واحدٌ" کہنا حق ہوگا اور اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا واقع کے خلاف ہوگا، تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرتے ہوئے یوں کہنا "الآلهة ثلثةٌ" تو یہ باطل ہوگا اس لئے کہ یہ تثلیث کا ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہوتا ہے لہٰذا "الآلهة ثلثةٌ" کہنا باطل ہوگا۔

(۲) دوسری چیز۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق "اقوال، عقائد، اديان اور مذاهب" ان چاروں پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اقوالِ حقه، عقائد حقه، اديان حقه، مذاهب حقه، نیز جب حق کا معنیٰ "الحكم المطابق للواقع" ہے تو یہ چاروں (اقوال، عقائد، اديان اور مذاهب) حق کا معنیٰ غیر موضوع لہ ہوئے اور لفظ کا اطلاق معنیٰ غیر موضوع لہ پر مجازاً ہوتا ہے تو لہٰذا حق کا اطلاق مذکورہ چاروں پر مجازی طور پر ہوگا اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے تو شارحؒ نے اپنے قول "اشتمالها على ذلك" سے بتلا دیا کہ علاقہ مجاز "اشتمال" ہے کہ یہ چاروں اس حق کے معنیٰ موضوع لہ (الحكم المطابق للواقع) پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا "الله واحدٌ" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور وحدت کی اسناد اللہ کی طرف ایک ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق ہے۔

شارحؒ نے صدق کا معنیٰ بیان نہیں کیا صرف اس کا محلِ استعمال بیان کیا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارحؒ کے نزدیک حق اور صدق کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے حق عام ہے اس کا اطلاق چاروں (اقوال، عقائد، اديان اور مذاهب) پر ہوتا ہے اور صدق خاص ہے اس کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اقوال صادقه" اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

(۳) تیسری چیز۔حق اور صدق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق کے اندر واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے کیا جاتا ہے۔شارحؒ نے قد تقلیلیہ مضارع پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ فرق دونوں کے درمیان کم ہی استعمال کیا جاتا ہے، بلکہ عموماً حق وصدق ایک ہی معنیٰ کے لئے یعنی ''الحکم المطابق للواقع'' کے لئے استعمال ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ قضیہ کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع، حکم کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم، واقع کے مطابق ہے تو صدق ہے۔

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيْقَةُ الشَّيْئِ وَ مَاهِيَّتُه، مَا بِهِ الشَّيْئُ هُوَ هُوَ كَالْحَيْوَانِ النَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ بِدُوْنِهٖ فَاِنَّه، مِنَ الْعَوَارِضِ۔

ترجمہ: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ چیز، چیز بنے۔جیسے ''حیوان ناطق'' انسان کے لئے۔بخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ یہ (ضحک، کتابت) عوارض میں سے ہیں۔

قولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ حقیقۃ الشیئ الخ ماتنؒ فرمار ہے ہیں کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یہ متکلمین کا قول ہے یعنی بداہۃً عقل یہ حکم کرتی ہے کہ ہر موجود شی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں جیسے انسان، درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں محض خیال اور وہم نہیں ہے۔

اب شارحؒ متن کے ہر لفظ کی تشریح کرتے ہیں۔چنانچہ شارحؒ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے (جس کا ذکر اگلی عبارت میں آرہا ہے) تو شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شی شی بنے جیسے آٹا، پانی اور آگ سے مل کر روٹی بنی ہے تو مذکورہ تینوں (آٹا، پانی، آگ) چیزیں روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں یعنی روٹی کی ذاتیات ہیں۔ذاتیات وہ کہلاتی ہیں کہ جس کے بغیر شی کا وجود نہ ہو سکے تو مذکورہ تینوں کے بغیر روٹی کا وجود ممکن نہیں۔اسی طرح انسان (شی) کی حقیقت و ماہیت حیوان و ناطق ہونا ہے یہ انسان کی ذاتیات ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن نہیں بخلاف ضاحک و کاتب وغیرہ کے یہ انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں بلکہ خارج ہیں اور انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن ہے۔

فائدہ: (ترکیب) حقیقت مضاف، ''الشی'' مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ، واؤ حرف عطف ماہیت مضاف ۃ ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف، معطوف اپنے معطوف علیہ سے مل کر مبتدا، ''ما'' اسم موصولہ، ''ب'' حرف جار، ہ ضمیر کہ جس کا مرجع ''ما'' ہے مجرور، جار اپنے مجرور سے مل کر متعلق ہوا ''یکون''

فعل ناقص محذوف کے، ''الشیٔ'' فعل ناقص کا اسم، ھو ضمیر مرفوع اول برائے فصل اور دوسری منصوب جس کا مرجع ''الشیٔ'' ہے خبر ''یکون'' کی، ''یکون'' فعل ناقص اپنے اسم وخبر اور متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ تقدیر عبارت ہوگی ''حقیقة الشیٔ و ماهيتهٗ ما يكون به الشئ ذلك الشئ''۔

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ مَا بِهِ الشَّيْئُ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهٖ حَقِيْقَةٌ وَ بِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهٖ هُوِيَّةٌ وَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرقِ اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ''ما به الشیٔ ھو ھو'' اپنے تحقق کے اعتبار سے ''حقیقت'' ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ''ھو یّة'' ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ''ماہیت'' ہے۔

قوله وقد يقال ان ما به الشئ هو هو الخ اس عبارت میں شارحؒ حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرقِ اعتباری ذکر فرما رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے جس طرح ایک شیٔ نفس الامر (خارج) میں شیٔ واحد ہوتی ہے مگر اس میں مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں اس کے اعتبار سے نام متعدد ہوتے ہیں مثلاً خالد ایک شخص ہے جو کتابت بھی کرتا ہے اور کپڑے بھی سیتا ہے تو اول حیثیت کے اعتبار سے اس کو ''کاتب'' اور ثانی حیثیت کے اعتبار سے اس کو ''خیاط'' کہا جاتا ہے اور دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے، تو دیکھئے خارج میں شیٔ واحد ہے مگر مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کا نام متعدد ہے۔ بعینہٖ اسی طرح حقیقتِ انسان (حیوان ناطق) جو خارج میں موجود ہے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں ''متحقق'' بمعنیٰ موجود ہے اس حیثیت کے اعتبار سے تو اس کو حقیقت کہیں گے اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ وہ خارج میں ''متشخص اور معین'' ہے کہ وہ زید ہے یا خالد وغیرہ ہے۔ اور وہ اس کے قابل ہے کہ اس کو ''ھو'' ضمیر کا مرجع بنایا جائے کیونکہ معین و متشخص چیز کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے تو اس دوسری حیثیت (متشخص و معین) کے اعتبار سے اس کو ''ھُوِیّۃ'' کہتے ہیں اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کو ''ماہیت'' کہتے ہیں جیسے ماہیت عنقاء۔

وَالشَّيْئُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْكَوْنُ اَلْفَاظٌ مُّتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ۔

ترجمہ: اور شیٔ ہم (اشاعرہ) کے نزدیک وہ موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظِ مترادفہ ہیں کہ جن کا معنیٰ بدیہی التصور ہے۔

قوله والشئ عندنا هو الموجود الخ شارحؒ یہاں سے شیٔ کی تعریف ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق (اشاعرہ) کے نزدیک شیٔ درحقیقت موجود چیز کا نام ہے، معدوم چیز حقیقۃً شیٔ نہیں ہے اگر کہیں معدوم چیز پر لفظِ شیٔ کا

اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوا ہے نہ کہ حقیقۃً۔ معدوم چیز پر لفظ شی کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا" کہ میں نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ پیدا کئے جانے سے پہلے تو شی نہ تھا۔ تو ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی ہے، تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے بلکہ موجود کا نام شی ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق معدوم اور موجود دونوں پر حقیقۃً ہوتا ہے، ان کے ہاں شی کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو، حقیقۃً وہ شی ہے۔ مگر فرمان باری تعالیٰ "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً" سے اہلِ حق (اہل سنت والجماعت) کی تائید ہوتی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ چاروں الفاظ (ثبوت، تحقق، وجود اور کون) مترادفہ ہیں ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں اور ان کا معنیٰ بدیہی ہے جس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ قُلْنَا اِنَّ الْمُرَادَ بِهٖ اَنَّ مَا نَعْتَقِدُهٗ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَ نُسَمِّيْهِ بِالْاَسْمَاءِ مِنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ اُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول "الامور ثابتة" کے مثل، تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کہ جس کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان اور زمین یہ (سب) ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "واجب الوجود موجودٌ"۔

قولہ فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: جب حقیقت متحقق کے معنیٰ میں ہے اور تحقق، ثبوت، وجود، کون، یہ سب الفاظ مترادفہ ہیں اور بقول آپ کے یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنیٰ "ثابتات" ہوا اور لفظ "اشیاء" بمعنیٰ موجودات کے ہے اور موجود کا لفظ ثبوت کے مرادف ہے تو "اشیاء" بھی بمعنیٰ "ثابتات" ہوا تو اب ماتنؒ کا قول "حقائق الاشياء" "الثابتات" کے معنیٰ میں ہوا۔ اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا کہ ماتنؒ کا قول "حقائق الاشياء ثابتة" یہ ہمارے قول "الثابتات ثابتة" کے درجہ میں ہوا اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنیٰ کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے مگر یہاں ایسا نہیں۔ لہٰذا ماتنؒ کا قول "حقائق الاشياء ثابتة" بھی لغو اور غیر مفید کلام ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ماتنؒ کے قول "حقائق الاشياء ثابتة" کے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ہے وہ اس طرح کہ

موضوع (حقائق الاشیاء) "بحسب الاعتقاد" اور محمول (ثابتة) "بحسب نفس الامر" مراد ہے تو مغایرت پائی گئی کیونکہ جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں یعنی انسان، گھوڑا، آسمان اور زمین وہ خیالات اور اوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں لہٰذا اب ماتنؒ کے قول "حقائق الاشياء ثابتة" کی تقدیر عبارت یوں ہوگی "الثابتات فی اعتقادنا، (موضوع) ثابتة فی نفس الامر" (محمول) کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں موجود ہیں، تو موضوع و محمول کے درمیان مغایرت معنیً کے اعتبار سے پائی گئی لہٰذا ماتنؒ کا قول مفیدِ کلام ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول ایسے ہے کہ جیسے "واجب الوجود موجودٌ" کا قول ہے کہ جس میں موضوع و محمول دونوں بظاہر متحد ہیں مگر مفیدِ کلام محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع (واجب الوجود) "بحسب الاعتقاد" اور محمول (موجودٌ) "بحسب نفس الامر" مراد ہے تقدیرِ عبارت یوں ہوگی "الموجود الذی نعتقده واجب الوجود" (موضوع) "موجودٌ فی نفس الامر" (محمول) کہ جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں بھی موجود ہے تو دونوں (موضوع، محمول) میں مغایرت پائی گئی لہٰذا کلام مفید بنا۔

وَهٰذَا كَلَامٌ مُفِيْدٌ رُبَّمَا يُحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِیْ شِعْرِیْ عَلٰى مَالَا يَخْفٰى۔

ترجمہ: اور یہ (ماتنؒ کا کلام) کلامِ مفید ہے بہت کم محتاج ہوتا ہے بیان کی طرف اور تمہارے قول "الثابت ثابتٌ" کے مثل نہیں ہے اور نہ ہی (شاعر کے) قول "انا ابوالنجم و شعری شعری" کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاجِ تاویل ہے) جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

قولہ وھذا کلام مفید ربما الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ماتنؒ کا قول (حقائق الاشیاء ثابتةٌ) مفیدِ کلام ہے لغو نہیں ہے، بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اس کے موضوع کو "بحسب الاعتقاد" اعتبار کرنا عرف ولغت میں شائع و ذائع ہے البتہ کند ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ اور تمہارے قول "الثابت ثابتٌ" کی طرح ماتنؒ کا قول نہیں ہے کیونکہ تمہارے قول میں قائل نے موضوع و محمول دونوں میں "بحسب نفس الامر" مراد لیا ہے اس لئے یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے تقدیرِ عبارت یوں بنے گی "الثابت فی نفس الامر ثابتٌ فی نفس الامر" (موضوع اور محمول میں مغایرت نہیں پائی گئی)۔

اور شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول نہ ہی "اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِیْ شِعْرِیْ" کی مثل ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاجِ تاویل ہے اگرچہ لغو محض نہیں ہے کثرتِ احتیاجی کی وجہ یہ ہے کہ "شعری شعری" کا معنی ہے "شِعْرِیْ الْآنَ كَشِعْرِیْ فِيْمَا مَضٰى"، یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں میرے اوپر

بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ اشعار کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی۔ پورا شعر جس میں ''ابوالنجم شاعر'' نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے۔

لِلّٰهِ دَرِّیْ مَا اَحَسَّ صَدْرِیْ۔ تَنَامُ عَیْنِیْ وَ فُؤَادِیْ یَسْرِیْ

مَعَ الْعَفَارِیْتِ بِاَرْضٍ قَفْرٍ۔ اَنَا اَبُوالنَّجْمِ وَ شِعْرِیْ شِعْرِیْ

یعنی اللہ ہی کے لئے ہے میری بھلائی (کہ اللہ ہی مجھ کو اس کی جزا دے گا) کہ میرا سینہ کتنا حساس اور مدرک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شعر اب بھی ایسے ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وَتَحْقِیْقُ ذٰلِكَ اَنَّ الشَّیْئَ قَدْ یَكُوْنُ لَهٗ اِعْتِبَارَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ یَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَیْهِ بِشَیْئٍ مُفِیْدًا بِالنَّظْرِ اِلٰی بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَیْهِ بِالْحَیْوَانِیَّةِ مُفِیْدًا وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ حَیْوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْوًا۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے (اور) بعض اعتبارات سے نہیں جیسے انسان، جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

قولہ و تحقیق ذلك ان الشیٔ الخ یہاں سے شارحؒ سابقہ جواب کو دوسرے الفاظ میں پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص بیٹا بھی ہے اور باپ، دادا، شوہر، استاد، شاگرد بھی، یہ مختلف اعتبارات ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں اگر ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔ ایسے ہی انسان ہے کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اب اگر جسم کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ''حیوانیت'' کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام مفید ہوگا ایسی صورت میں ''الانسان حیوانٌ'' کہنا ''ھذا الجسم حیوانٌ'' کے درجہ میں ہوگا اور اگر حیوان کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ''حیوانیت'' کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا ایسی صورت میں ''الانسان حیوانٌ'' کہنا ''ھذا الحیوان حیوانٌ'' کے درجہ میں ہوگا جو کہ لغو ہے۔ بعینہٖ اسی طرح ماتنؒ کے قول ''حقائق الاشیاء ثابتۃ'' کی دو حیثیتیں ہیں اور دو مختلف اعتبارات ہیں ایک تو یہ ہے کہ حقائق الاشیاء (کہ اشیاء کی حقیقتیں) موجود اور ثابت ہیں تو اس حیثیت واعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ایسی صورت میں ''حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَةٌ'' ''اَلثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ'' کے درجہ میں ہوگا اور یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے، اعتراض بھی اسی حیثیت واعتبار سے کیا گیا تھا۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ حقائق الاشیاء (اشیاء کی حقیقتیں) معلوم ہیں تو اس حیثیت واعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا تو ایسی صورت میں ''حقائق

الاشیاء ثابتۃ" "المعلومات ثابتۃ" کے معنیٰ و درجہ میں ہوگا اور یہ مفید کلام ہے، جواب اس دوسری حیثیت و اعتبار سے دیا گیا تھا لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا کہ ماتنؒ کا کلام (حقائق الاشیاء ثابتۃ) غیر مفید ہے۔

وَالْعِلْمُ بِهَا اَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَ التَّصْدِیْقِ بِهَا وَبِاَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال (امکان و حدوث وغیرہ) کی تصدیق (علم) متحقق ہے۔

قولہ والعلم بھا ای بالحقائق الخ ماتنؒ یہاں سے فرقہ سوفسطائیہ (جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے) پر رد کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو کسی بھی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر (خارج) میں ہے محض وہمی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان و حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے محض وہمی اور خیالی نہیں۔ مثلاً جس طرح آسمان و زمین وغیرہ وہمی چیزیں نہیں بلکہ واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِیْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا عِلْمَ بِجَمِیْعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَی الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّهٗ لَا ثُبُوْتَ لِشَیْئٍ مِّنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِیْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ (العلم بھا سے) مراد العلم بثبوتھا ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم (کسی انسان کو) نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں اس بات کے کہ حقائق میں سے کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے۔

قولہ وقیل المراد بثبوتھا للقطع الخ بعض حضرات نے ماتنؒ کی عبارت "العلم بھا" میں ضمیر مجرور کا مرجع جو کہ "الحقائق" ہے اس میں الف لام استغراق کا قرار دے کر اس پر اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ شارحؒ نے اس جواب کو رد کر کے دوسرا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض شراح نے کہا ہے کہ "العلم بھا" میں ضمیر مجرور کا مرجع جو کہ "الحقائق" ہے اس میں الف لام استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنیٰ درست نہیں بنتا، کیونکہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم کسی بندے کو نہیں ہے، لہٰذا یہاں مضاف لفظ "ثبوت" مقدر ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی "العلم بثبوتھا" کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے۔ مگر شارحؒ نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مضاف لفظ ثبوت کو مقدر ماننے کی کوئی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ "الحقائق" میں الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ جنس کا ہے

(جس کی وجہ سے اب اعتراض بھی وارد نہ ہوگا) اور ماتنؒ کے قول کی تقدیر عبارت یوں نکلے گی "العلم بجنس الحقائق" کیونکہ اس سے مقصود ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شی کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کا علم نہیں ہوتا تو ان کا یہ قول "لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقة ولابعدم ثبوتها" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے ایجاب جزئی یعنی موجبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ چنانچہ ماتنؒ کے قول "العلم بها" سے مراد "العلم بجنس الحقائق" ہے جو موجبہ جزئیہ ہے کہ انسان کو جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے۔

خِلَافًا لِّلسُّوفَسْطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَيَزْعَمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخِيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَيَزْعَمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِّلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى إِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّيْئَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ أَوْ قَدِيْمًا فَقَدِيْمٌ أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يُّنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوْتِ شَيْئٍ وَلَاثُبُوْتَهُ وَيَزْعَمُ أَنَّهُ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِيْ أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمُ اللَّاادْرِيَّةُ۔

ترجمہ: بخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمیں چیزیں اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ لوگ عنادیہ (کہلاتے) ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی شی کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے۔ یا عرض کے (ہونے کا اعتقاد کرلیں) تو وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا تو وہ حادث ہے اور یہ عندیہ (کہلاتے) ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شی کے ثبوت اور عدمِ ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے اس بات میں بھی کہ ان کو شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے چلے جائیں اور یہ لوگ لاادریہ (کہلاتے) ہیں۔

قولہ خلافاً للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ فرقہ سوفسطائیہ حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں گویا کہ ماتنؒ کا قول "حقائق الاشياء ثابتة الخ" سوفسطائیہ جماعت پر رد ہے۔

شارحؒ اس عبارت میں سوفسطائیہ کے تین گروہوں کا حقائقِ اشیاء کے بارے میں عقیدہ فاسدہ بیان کر رہے ہیں۔ وہ تین گروہ یہ ہیں (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لاادریہ۔

(۱) عنادیہ گروہ اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں یہ سب کچھ اوہام اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شی کا ثبوت اور وجود نہیں ہے ان کو "عنادیہ" یا تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں کیونکہ عناد کا معنیٰ ناحق جھگڑنے کے ہے یا اس وجہ سے کہ "عناد" عَنَدَ عن الطریق سے مأخوذ ہے جس کا معنیٰ ہے راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہتے ہیں۔

(۲) عندیہ۔ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوتِ اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات واعتقاد کے تابع ہے جس کو ہم نے جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے اسی طرح اگر اسی چیز کے عرض ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ عرض ہے الخ اگر ایک چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے تو وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے اور فریقِ مقابل کے نزدیک وہ باطل ہے۔ اس گروہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں یہ عند کی جانب منسوب ہے جس کا معنیٰ اعتقاد کے ہیں تو چونکہ یہ اشیاء کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے ان کو ''عندیہ'' کہا گیا ہے۔

(۳) لاادریہ۔ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت اور عدمِ ثبوت کے علم ویقین کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر آپ ان سے سوال کریں کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو کہتے ہیں لاادری مجھے علم نہیں اور اگر آپ کہیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں تو پھر بھی لاادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے بلکہ ان کو اپنے شکی ہونے میں بھی شک ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا تمہیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں ہے تو کہتے ہیں ''لاادری'' کہ مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔ ان کو لاادریہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لاادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا۔ لہٰذا ماتنؒ کے قول ''حقائق الاشیاء'' سے عنادیہ کی تردید ہوگئی اور ''ثابتة'' سے عندیہ کی تردید ہوگئی اور ''العلم بھا متحقق'' سے (ثبوتِ اشیاء کے علم کا دعویٰ کرکے) لاادریہ کی تردید ہوگئی۔

وَلَنَا تَحْقِيْقًا اَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُوْرَةِ بِثُبُوْتِ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَ بَعْضِهَا بِالْبَيَانِ وَاِلْزَامًا اَنَّهُ اِنْ لَّمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْاَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَاِنْ تَحَقَّقَ فَالنَّفْيُ حَقِيْقَةٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهٖ نَوْعًا مِنَ الْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کرلیتے ہیں اور بعض (اشیاء) کا دلیل کے ذریعہ۔ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو پھر (ہمارا مدعیٰ) ثابت ہوگیا اور اگر نفی متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے حقائق میں سے کیونکہ وہ (نفی) حکم کی ایک قسم ہے تو حقائق میں سے ایک شی ثابت ہوگئی۔ تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ (دلیل) صرف عنادیہ کے خلاف تام ہوگئی۔

قولہ ولنا تحقیقاً انا نجزم بالضرورة الخ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگرچہ فریقِ مقابل کے ہاں سچے نہ ہوں اور وہ انہیں تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو اور مقصود اس دلیل سے حق کا اظہار ہوتا ہے فریقِ مقابل کو لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا

کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک درست نہیں ہیں۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ وہ ایسے مقدمات سے مرکب ہو کہ جو فریق مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود مقدمات تسلیم نہ ہوں اور اس دلیل سے فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت سنئے۔

شارحؒ نے ثبوتِ اشیاء پر دلیلِ تحقیقی اور دلیلِ الزامی دونوں پیش کی ہیں:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت اور وجود کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں جیسے ہم مثلاً زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے۔ اور بعض اشیاء کے وجود کو ہم دلیل سے مانتے اور یقین کرتے ہیں جیسے مثلاً ہم نے باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانا اور یقین کیا۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ آیا اشیاء کی نفی (جس کے تم قائل ہو) متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق نہیں تو پھر ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا، اس لئے کہ یہ نفی کی نفی ہوئی جو عینِ اثبات ہے۔ لہٰذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا اور اگر (نفی) متحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاب اور نفی۔ تو نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم ایک کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے اور کیف ایک عرض ہے اور عرض موجوداتِ خارجیہ اور حقائقِ اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی جو موجبہ جزئیہ ہے تو سلبِ کلی کے طریقہ پر علی الاطلاق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا کیونکہ سلب کلی، ایجاب جزئی سے باطل ہو جاتا ہے۔

"ولایخفی انه انما یتم علی العنادیة" سے شارحؒ یہ فرما رہے ہیں کہ جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لاادریہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ اثبات اور نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ کے خلاف بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ اس کو وہ مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان واعتقاد کے تابع مانتے ہیں۔ تو جو نفسِ ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل (الزامی) چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قَالُوْا الضَّرُوْرِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ وَالْحِسُّ قَدْ يَغْلَطُ كَثِيْرًا كَالْاَحْوَلِ يَرَى الْوَاحِدَ اثْنَيْنِ وَالصَّفْرَاوِيِّ قَدْ يَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا وَمِنْهَا بَدِيْهِيَّاتٌ وَقَدْ تَقَعُ فِيْهَا اِخْتِلَافَاتٌ وَتَعْرِضُ بِهَا شُبْهَةٌ يُفْتَقَرُ فِيْ حَلِّهَا اِلَى اَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ وَالنَّظَرِيَّاتُ فَرْعُ الضَّرُوْرِيَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهٰذَا كَثُرَ فِيْهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: (سوفسطائیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینگا آدمی

ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی پاتا ہے اور ان (ضروریات) میں سے کچھ بدیہات ہیں حالانکہ ان میں کبھی بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کے لئے نظرِ دقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور نظریات، ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عُقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

قوله قالوا الضروريات منها حسيات الخ اس عبارت میں شارحؒ سوفسطائیہ کے گروہ **لاادریہ** کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ اور آنے والی عبارت میں اس کی تردید کریں گے۔

دلیل: علم کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری (۲) نظری۔ نظری وہ علم ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے "العالم حادثٌ" اور ضروری وہ علم ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر عاقل کو حاصل ہو سکے۔ پھر جمہور کے نزدیک ضروری کی سات اقسام ہیں۔ بدیہیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدسیات اور متواترات۔ ان سب میں اقویٰ حسیات اور بدیہیات ہیں۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے اَلنَّارُ حَارَّةٌ۔ اور بدیہیات (اولیات) وہ ہیں کہ جن پر تصور طرفین کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے "الکل اعظم من الجزء" کہ کُل جُزء سے بڑا ہوتا ہے۔ تو سوفسطائیہ میں سے **لاادریہ** یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم (یقین) حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس، کلیات کا ادراک نہیں کرتے ان کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک حواس کرتے ہیں جبکہ حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً بھینگا آدمی ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی آدمی میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور حاسہ بصر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے جیسے انگور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے بڑا دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے جیسے فضاء میں اڑنے والا جہاز اپنے واقعی حجم سے چھوٹا دکھائی دیتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے جیسے دوپہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیتا ہے اور کشتی میں سوار کو کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے اور بارش کے قطرے تار کی مانند دکھائی دیتے ہیں۔ نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور کھمبے بجلی کے متحرک دکھائی دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ تو حواس کے اس قدر غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم (یقین) حاصل ہو سکتا ہے۔

اسی طرح ضروریات میں کچھ بدیہیات ہیں کہ جن میں بکثرت اختلاف واقع ہے جس کی بناء پر ان کے ثبوت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، مثلاً معتزلہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کے مدعی ہے "اَلْاِنْسَانُ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهٖ بَدَاهَةً" کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اور فرقہ مشبہ کہتا ہے "کُلُّ مَوْجُوْدٍ فَهُوَ فِیْ مَکَانٍ وَجِهَةٍ بِالْبَدَاهَةِ" کہ ہر موجود کا مکان اور جہت میں ہونا ضروری ہے جبکہ اشاعرہ ان کا انکار کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات و اعتراضات پیش

آ جاتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کے لئے بڑی دقیق نظر سے کام لینا پڑتا ہے حالانکہ بدیہیات میں نظر وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب یہ صورت ہے تو یقیناً حسیات اور بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جائے گا، تو جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہیں (کہ ضروریات ہی کو ترتیب دے کر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے) اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہوگا لہٰذا حقائقِ اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہ رہا اس لئے ہم نے ان کا انکار کر دیا۔ اور نظریات میں اختلاف کثیرہ کا پیدا ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو ''قدیم'' کہتا ہے جبکہ دوسرا اس کو ''حادث'' کہتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ نظریات موصل الی العلم نہیں ہیں ورنہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔

قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِاَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَا يُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِانْتِفَاءِ اَسْبَابِ الْغَلَطِ وَالْاِخْتِلَافَاتُ فِي الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْاُلْفِ اَوِ الْخِفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَايُنَافِي الْبَدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَاتُنَافِيْ حَقِيْقَةَ بَعْضِ النَّظْرِيَّاتِ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ حس کا غلطی کرنا اسبابِ جزئیہ (خاص) کی وجہ سے غلطی کے اسباب کے منتفی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے سلسلہ میں یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور اُنس نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بداہت کے منافی نہیں ہیں اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے۔

قولہ قلنا غلط الحس فی البعض الخ یہاں سے شارحؒ اولاً حسیات کے ثبوت پر لاادریہ کی دلیل واعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے کے اندر وہ غلطی کرنے کا سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی آدمی کو میٹھی چیز جو کڑوی محسوس ہوتی ہے اس کا سبب اس کا صفراوی ہونا ہے تو جو شخص صفراوی نہ ہوگا تو اس کا حاسہ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ اسی طرح بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے تو بھینگے پن (خاص سبب) کی وجہ سے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے تو جو شخص صحیح وسالم ہوگا بھینگا نہ ہوگا تو اس کا حاسہ بصر غلطی نہ کرے گا اس کو ایک ہی چیز نظر آئے گی۔

اسی طرح جو ٹرین میں سوار ہو اس کو بجلی کے کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں اس کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری ہے تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہو تو اس کو بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی نہ دیں گے اسی طرح علی هذا القیاس دیگر چیزوں میں حاسہ بصر کا غلطی کرنا خاص اسباب کی وجہ سے ہے جو دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ بدیہی ہوتا ہے نفس الامر

میں، مگر ایک شخص پر اس کے موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اس کو موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور معلوم ہو جائے تو کبھی اختلاف نہ کرے۔ مثلاً "واجب الوجود لیس بعرض" ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص اس سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) عرض نہیں ہے اگر اس کو اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول (عرض) کا صحیح تصور کرایا جائے اور اس کو بتا دیا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو کہ جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہو۔ تو وہ بلا تاخیر یہ کہے گا کہ "واجب الوجود لیس بعرض" واجب الوجود عرض نہیں ہے۔

اسی طرح ایک قضیہ بدیہیہ سے اختلاف اس سے اُنسیت نہ ہونے کی بناء پر بھی ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل (اگرچہ وہ بدیہی ہوں) مانوس نہیں ہوتے جس کی بناء پر وہ ان مسائل سے اختلاف کرتا ہے اگر وہی شخص اس مذہب کو خود اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل سے پہلے اختلاف تھا اب ان سے اُنسیت ہونے کی بناء پر اختلاف نہیں کرے گا۔ بہر حال قضیہ بدیہیہ کے موضوع ومحمول کے معنیٰ کا صحیح تصور مخفی ہونے کی وجہ سے یا قضیہ بدیہیہ سے اُنسیت نہ ہونے کے سبب قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں ہے۔

اور کثرتِ اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر جو اعتراض وارد ہوا ہے، شارحؒ اس کا جواب "و کثرت الاختلاف لفساد الانظار الخ" سے دے رہے ہیں کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوانینِ نظر کی رعایت نہیں کر پاتا، اس لئے غلطی کرتا ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نظری کو نظرِ صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَا طَرِيْقَ اِلَى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّاادْرِيَّةِ لِاَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهٖ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا اَوْ يَحْتَرِقُوْا۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لاادریہ کے ساتھ، اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ (مناظرہ کا) طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جل جائیں۔

قولہ و الحق انہ لا طریق الی المناظرۃ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہی ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور پر لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ

اعتراف کرتا ہے ان کو ترتیب دے کر مجہول بات کو معلوم کیا جائے جو اس کو اس سے پہلے معلوم نہ تھیں یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا۔ اور لاادریہ تو کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول چیز کو ثابت کیا جائے بلکہ جس چیز کے بارے میں بھی سوال کریں گے تو وہ لاادری کہیں گے، اس لئے ان سے مناظرہ کی یہی صورت ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تو اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو تکلیف والم کا اعتراف کریں گے تو اس وقت ہمارا مدعیٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ تکلیف والم بھی ایک حقیقت ہے۔ لہٰذا فی الجملہ حقائقِ اشیاء کا ثبوت ہوا۔ ورنہ آگ میں پڑا رہنے دیا جائے گا یہاں تک کہ جل جائیں اور ختم ہو جائیں۔ یہاں شارحؒ نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے۔ تو شارحؒ نے ایسی بات کیوں فرمائی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر وہ سب تکلفات ہیں۔ شارحؒ کی مراد صرف یہ ہے کہ جواز اور عدم جواز سے قطع نظر کرتے ہوئے سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہی طریقہ ہے جو اوپر مذکور ہے۔

وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَاَسْطَا مَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسَطَةُ كَمَا اشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فَيْلَاسُوْفَ اَیْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ: اور سوفسطا ملمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفا اس کا معنیٰ علم وحکمت کے ہے اور "اسطا" کا معنیٰ مزین اور غلط کے ہیں اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے "فلسفہ" فیلاسوف سے مشتق ہے جس کا معنیٰ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ کے ہیں۔

قولہ و سوفسطا اسم للحکمۃ الخ یہاں سے شارحؒ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کر رہے ہیں۔ سُوفَسْطا سین کے ضمہ اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، یونانی لفظ ہے بمعنیٰ ایسی حکمت کہ جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا ہو لیکن پھر اس کا استعمال تزیینِ باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے۔ دراصل یہ دو لفظوں سے مرکب ہے ایک سوفا اور دوسرا اسطا۔ سوفا کا معنیٰ علم وحکمت کے ہیں اور اسطا کا معنیٰ مزین اور غلط کے ہیں لہٰذا دونوں کو ملا کر سوفسطا کے معنیٰ مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اہلِ عرب نے اس سے رباعی کا مصدر "سفسطۃً" کو مشتق کیا جو "بعثرۃ" کے وزن پر ہے جیسے "فلسفہ" رباعی مصدر ہے یونانی زبان کے دو لفظوں "فیلا" بمعنیٰ محب، اور "سوفا" بمعنیٰ علم وحکمت سے مشتق ہے تو "فیلاسوف" کا معنیٰ محب الحکمت ہے یعنی حکمت کا دلدادہ۔

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ هِیَ بِهٖ اَیْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُ مَا يُذْكَرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُّعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمُلُ اِدْرَاكَ الْحَوَاسِّ وَ اِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ۔

ترجمہ: اور اسباب علم، اور علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے منکشف ہو جائے مذکورہ (شی) اس شخص پر کہ جس کے ساتھ

یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز کہ جس کا ذکر کیا جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو تو یہ (تعریف) شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو۔

قوله و اسباب العلم وهي صفة يتجلى الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ "وهي صفة الخ" سے "ويمكن ان يعبر عنه" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف ذکر فرمائی ہے اور دوسرا حصہ "ويمكن" سے "فيشمل" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ تیسرا حصہ "فيشمل" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف کا عام ہونا ظاہر فرمایا ہے۔

"اسباب العلم" یہ متن کی عبارت ہے جو کہ مبتدا ہے آگے "ثلثة" اس کی خبر آرہی ہے۔

پہلا حصہ: وهو صفة الخ هو ضمیر کا مرجع علم ہے شارحؒ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں ایک تو یہی "صفة يتجلى بها المذكور" جو شیخ ابو منصور ماتریدی نے کی ہے اور دوسری تعریف آگے آرہی ہے کہ جس کو شارحؒ اپنے قول "بخلاف قولهم صفة توجب الخ" سے بیان کریں گے۔ اول تعریف عام ہے اور ثانی خاص ہے اول تعریف میں ایک قید کا اعتبار کر کے دونوں تعریفوں کو یکساں کر دیں گے۔

پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی اس شخص کے ذہن میں (کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے) اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جائے گویا کہ وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ یہاں "المذكور" کا لفظ شی کے معنیٰ میں ہے چاہے شی موجود ہو یا معدوم ہو کر ممکن ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارحؒ "صفة يتجلى بها الشيء" کہتا مگر اشاعرہ کے ہاں شی کا اطلاق چونکہ موجود چیز پر حقیقۃً ہے اور معدوم پر مجازاً ہے جبکہ تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا اس لئے شارحؒ "الشيء" کے بجائے "المذكور" کا لفظ لائے۔ "يتضح و يظهر" یہ "يتجلى" کی تفسیر ہے اور "مايذكر" یہ "المذكور" کی تفسیر ہے یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔

دوسرا حصہ: و يمكن الخ یہ "يُذكر" پر عطفِ تفسیری ہے مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

اعتراض: بہت سی ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا اور نہ ہی زبان سے ان کا نام لیا جاتا ہے محض سوچنے اور غور و فکر کرنے سے وہ چیزیں ذہن میں منکشف ہو جاتی ہیں تو مذکورہ علم کی تعریف کے اعتبار سے وہ علم نہ ہوئیں حالانکہ اس کو بھی علم کہتے ہیں۔ لہٰذا آپ کی علم کی مذکورہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ کسی شی کا زبان سے ذکر کیا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے یعنی کسی لفظ سے اس کی تعبیر کیا جانا ممکن ہو۔ گویا کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے اس شئی کا منکشف ہو جانا ممکن ہو خواہ اس کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

تیسرا حصہ: فیشمل الخ یہاں سے شارحؒ اس تعریف (مذکورہ) کا عام ہونا ظاہر فرمارہے ہیں مگر اس کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: حواسِ خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان واشکال کا اور حاسہ سمع کے ذریعہ آوازوں کا اور حاسہ شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ ذائقوں کا اور حاسہ لامسہ کے ذریعہ حرارت وبرودت کا ان سب کو "ادراکاتِ احساس" کہا جاتا ہے۔

عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے اس کو "تعقل" کہتے ہیں پھر اس تعقل کی دو قسمیں ہیں۔ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبتِ تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے ورنہ تصدیق ہے پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں کہ اگر جانبِ مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق "ظن" کہلائے گی جیسے کسی نے قرائن کے ذریعہ یہ بتایا کہ اس سال بارش خوب ہوگی حالانکہ اس کی جانبِ مخالف میں بارش کے کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ کہے گا کہ میرا گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی یہ نہیں کہے گا کہ مجھے بارش ہونے کا یقین ہے۔

پھر اگر تصدیق میں جانبِ مخالف کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق "اعتقاد" و "جزم" کہلائے گی جیسے کسی نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دینِ برحق ہے تو اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے خلاف سننا تک گوارا نہیں کرتا تو یہ مذکورہ ادراک اعتقاد کہلاتا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دینِ برحق ہے۔ پھر یہ اعتقاد اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا جیسے کسی نے اپنی عقل کے ادراک سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا چونکہ یہ اعتقاد نفس الامر کے خلاف ہے اس لئے یہ اعتقاد جہل مرکب ہوگا اور کہا جائے گا کہ یہ شخص نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہلِ مرکب میں مبتلاء ہے۔ اور اگر اس کا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل سے اعتقادِ مذکور زائل اور ختم ہوسکتا ہے یا نہیں اول صورت میں ایسے اعتقاد کو "تقلید" کہیں گے جیسے ایک شخص کا دوسرے شخص کی اتباع کرنا، کہ وہ اپنے متبوع کے بارے میں حسنِ ظن رکھتا ہے کسی چیز کے حلال یا حرام یا مکروہ یا مستحب کے بارے میں کہ متبوع اگر کسی چیز کو حلال، حرام وغیرہ کہے تو یہ تابع بھی ایسا ہی اعتقاد رکھے، تو یہ تقلید کہلاتا ہے مگر اس میں امکان ہے کہ آئندہ اس کے سامنے اس کے اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل یعنی اسی متبوع کا دوسرا قول آجائے جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد تابع کا زائل ہوجائے۔

اور اگر ثانی صورت ہے یعنی اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے اور تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا تو یہ تصدیق واعتقاد "یقین" کہلائے گا۔ پھر اس یقین کی تین قسمیں ہیں (۱) حق الیقین (۲) علم الیقین (۳) عین الیقین۔ تو اس تمہید کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار

قسمیں ہیں (۱) ظن (۲) جہلِ مرکب (۳) تقلید (۴) یقین۔ یقین کے علاوہ باقی جو تصدیق کی اقسام ہیں یعنی ظن، جہلِ مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقاتِ غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

اس تمہید کے بعد شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے اور تعریف میں مذکور لفظ "یتجلّٰی" بمعنیٰ "ینکشف" کے ہے اور یہ مطلق ہے انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں کو شامل ہے، اسی بناء پر مذکورہ علم کی تعریف عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیقِ یقینی کو کہ جس میں انکشافِ تام ہوتا ہے اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب، تقلید کہ جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے سب کو شامل ہو جائے گی۔ جبکہ حُکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو "علم" قرار نہیں دیتے اور متکلمین دونوں کے ادراک کو "علم" کہتے ہیں۔

فائدہ: ادراك الحواس۔ حواس سے حواس ظاہرہ مراد ہیں اس لئے کہ اشاعرہ حواسِ باطنیہ یعنی حسِ مشترک، خیال، وہم، حافظہ، وغیرہ قُویٰ باطنہ کا وجود نہیں مانتے۔ نیز ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی جانب ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مُدرِک (بالکسر) ہیں، نہیں بلکہ انسان ہی مُدرِک ہے جو حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور انسان ہی کو لفظ "نفس" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہے حواس و عقل یہ دونوں آلہ مدرکہ ہیں، لہٰذا ادراک کی اضافت دونوں (حواس و عقل) کی طرف "اضافة الشیء الٰی فاعله" کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ "اضافتِ الشیء الٰی آلته" کے قبیل سے ہے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَإِنَّهٗ وَ اِنْ كَانَ شَامِلًا لِاِدْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ التَّقْيِيْدِ بِالْمَعَانِيْ وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلٰى مَا زَعَمُوْا لٰكِنَّهٗ لَا يَشْمُلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا وَ لٰكِنْ يَّنْبَغِيْ اَنْ يُّحْمَلَ التَّجَلِّيْ عَلَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِ الَّذِيْ لَايَشْمُلُ الظَّنَّ لِاَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ۔

ترجمہ: بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جو ایسی تمیز کو ثابت کرے کہ جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو۔ پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بناء کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے اور (شامل ہے) تصورات کو، بناء کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے، لیکن یہ (تعریف ثانی) شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو۔ یہ محفوظ کرلو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) "یتجلّٰی" کو انکشافِ تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ علم ان (اشاعرہ) کے نزدیک "ظن" کا مقابل ہے۔

قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً الخ یہاں سے شارحؒ علم کی دوسری تعریف (جو بعض اشاعرہ نے کی ہے)

کے فوائدِ قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ نیز درمیان میں "وان كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانی" سے ایک شبہ کا ازالہ بھی کیا ہے اور آخر میں "ولكن ينبغی ان يحمل الخ" سے ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دیا ہے۔

دوسری تعریف علم کی جو بعض اشاعرہ نے کی ہے جو شارحؒ کے ہاں مختار بھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "صفة توجب تمیزاً بين المعانی لا يحتمل النقيض" کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال نہ رکھیں۔

شبہ: معانی ان موجودات کو کہتے ہیں کہ جن کا ادراک حواسِ ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا، تو جب علم ایک ایسی صفت کا نام ہے کہ جس کے ذریعہ معانی غیر محسوسہ کا انکشاف ہوتا ہے نہ کہ محسوسات کا، تو حواسِ ظاہرہ کے ادراک سے جو محسوسات کا انکشاف ہوتا ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کی رو سے وہ علم نہ ہوا حالانکہ خود شیخ اشعریؒ کے نزدیک حواسِ ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے، جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے ہاں حواسِ ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

ازالہ: متاخرین نے جن میں خود شارحؒ بھی داخل ہیں علم کی تعریف میں جو "بين المعانی" کی قید ہے اس کو حذف کر کے صرف ان الفاظ پر اکتفاء کیا ہے "صفة توجب تمیزاً لا يحتمل النقيض" کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شی کو ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز کر دے کہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ اب وہ شی خواہ محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی غیر محسوسات کے قبیل سے ہو۔ لہٰذا حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے دونوں کے ادراک کا نام علم ہے۔

"لا يحتمل النقيض" یہ قید ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی، تصورات کو شامل ہوگی کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ تصورات نسبت سے خالی ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی "على ما زعموا" صیغہ تمریض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے اس کے برخلاف دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ تعریف (ثانی) تصورات کو شامل نہیں کیونکہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اس لئے مناطقہ کہتے ہیں "نقيضا المتساويين متساويان" تساویان سے مراد دو کلیاں ہیں اور کلیات مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔ بہرحال یہ قید "لا يحتمل النقيض" بعض لوگوں کے ہاں تصورات کو شامل ہوگی اور بعض کے ہاں نہیں۔ اور اسی طرح یہ قید تصدیقِ یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس (تصدیقِ یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ البتہ تصدیق کی باقی اقسام، ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ نقیض کا احتمال رکھتی ہیں۔ ظن تو فی الحال

نقیض کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں کہ جو نقیض کا احتمال رکھے، جہل مرکب اور تقلید اگر چہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ نقیض کا ان میں احتمال ہے بایں طور کہ تشکیک مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے، اس لئے "لایحتمل النقیض" کی عبارت (ظن، جہل مرکب اور تقلید) کو شامل نہ ہوگی۔

اعتراض: ولکن ینبغی الخ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصدیقاتِ غیر یقینیہ (ظن، جہلِ مرکب، تقلید) آیا علم ہیں یا علم نہیں۔ اگر علم ہیں تو پھر تعریفِ ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ مذکورہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی، حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: شارحؒ کے نزدیک مختار تعریف ثانی ہے اور تعریفِ اول میں "یتجلّٰی" اگر چہ مطلق انکشاف کے معنیٰ میں آتا ہے تاہم یہاں اس انکشاف سے انکشافِ تام مراد ہے جو فردِ کامل ہے، تو شارحؒ نے اول تعریف میں یہی تاویل کر کے اس کو تعریفِ ثانی کی طرف لوٹا دیا ہے۔ تو اب دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی یعنی جس طرح تعریفِ ثانی تصدیقاتِ غیر یقینیہ (ظن، جہلِ مرکب، تقلید) کو شامل نہیں اسی طرح اب تعریفِ اول بھی تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل نہ ہوگی۔ تو تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم نہیں ہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے اور ظن وہ تصدیق ہے کہ جس میں نقیض کا احتمال ہو۔ اور اس کے مقابل "علم" سے مراد وہ تصدیق ہوگی کہ جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المآل اور ایسی تصدیق یقین ہے۔ لہٰذا "علم" یقین کے معنیٰ میں ہوا اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم سے خارج ہوئیں لہٰذا دونوں تعریفیں جامع و مانع ہوئیں۔

> لِلْخَلْقِ اَیِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَكِ وَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَا بِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ اِنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْحَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ۔

ترجمہ: (اور علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کے لئے، بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ استقراء کے حکم سے اور وجہ ضبط (حصر) یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک سے) خارج ہے تو وہ خبرِ صادق ہے ورنہ اگر وہ آلۂ غیر مدرک ہو تو وہ حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

قوله للخلق ای المخلوق من الملك الخ یہ (للخلق) ماتنؒ کے قول "اسباب العلم" میں "العلم" کی صفت ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے "اسباب العلم الحاصل للخلق ثلثة" کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے

اسباب تین ہیں (حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل)۔ شارحؒ نے خلق کے بعد مخلوق کہہ کر اشارہ کر دیا کہ مصدر (الخلق) اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے اور من الملک الخ میں ''من'' بیانیہ ہے اور المخلوق کا بیان ہے اور مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذوی العقول مخلوق یہی تین ہیں انسان، فرشتہ، جن۔

فانه لذاته الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم ذاتی ہے علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے یعنی اگر تین کے علاوہ کوئی اور سببِ علم ہوتا تو تلاش وتتبع سے پایا جاتا مگر تلاش کے بعد کوئی اور سببِ علم نہیں پایا گیا تو معلوم ہوا کہ بس یہی علم کے تین سبب ہیں کوئی اور نہیں۔

''وجه الضبط الخ'' سے شارحؒ تینوں اسباب کی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدرِک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر خارج ہے تو وہ خبرِ صادق ہے اور اگر خارج نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ آلہ ادراک ہوگا مدرِک نہیں ہوگا یا آلہ ادراک نہیں ہوگا بلکہ مدرِک ہوگا اول صورت میں کہ جب وہ آلہ ادراک ہو مدرِک نہ ہو تو وہ حواس ہیں اور ثانی صورت میں کہ جب وہ آلہ ادراک نہ ہو بلکہ مدرِک ہو تو ''عقل'' ہے۔ یہاں شارحؒ نے علی سبیل التسامح عقل کو مدرِک قرار دیا ہے حالانکہ متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ حواس اور عقل دونوں آلۂ ادراک ہیں اور مُدرِک انسان ہے جس کو نفسِ ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُ فِي الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهَا بِخَلْقِهٖ وَ اِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِلْحَاسَّةِ وَالْخَبَرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْاِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ وَاِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَالْاَخْبَارُ اٰلَاتٌ وَطُرُقٌ فِي الْاِدْرَاكِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِيُ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لِيَشْمُلَ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْاٰلَةَ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقَ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا اَشْيَاءُ اُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَالْحَدَسِ وَالتَّجْرِبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَالْمُقَدَّمَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہیں اس لئے کہ (سارے) علوم اس کے خلق اور اس کے ایجاد کے سبب سے ہیں حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے بغیر ہیں۔ اور سبب ظاہری جیسے آگ احراق (جلانے) کے لئے ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر۔ اور حواس اور اخبار صرف ادراک کے آلات اور طُرُق ہیں۔ اور سبب مُفضی فی الجملہ بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق (شئی کا علم) فرمادے تا کہ (یہ سبب) شامل ہو جائے مُدرِک کو جیسے عقل ہے اور آلہ کو جیسے حس ہے اور طریق کو جیسے خبر ہے (لہٰذا سبب فی الجملہ) تین

میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنیٰ میں ہے۔

قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم الخ اس عبارت میں ایک اعتراض کا ذکر ہے جس کا جواب آگے آنے والی عبارت میں آئے گا۔

اعتراض: حاصلِ اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے علم کے اسباب کو جو تین میں منحصر کیا ہے یہ انحصار درست نہیں۔ اس لئے کہ سبب کے معنیٰ میں تین احتمال ہیں (۱) سبب سے مراد سببِ حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سببِ ظاہری ہو کہ جس کی طرف عرف ولغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے۔ (۳) سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو۔ یہ سبب کے کل تین معنیٰ ہیں کسی معنیٰ واحتمال کے اعتبار سے ماتنؒ کا تین میں انحصار کرنا درست نہیں ہے اول معنیٰ کے اعتبار سے اس لئے درست نہیں کہ تمام علوم کا سببِ حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں ان میں حواس، خبر اور عقل کو دخل نہیں۔ لہٰذا مذکورہ اسبابِ ثلاثہ میں سے کوئی سبب بھی حقیقی نہیں ہے، ثانی معنیٰ کے اعتبار سے انحصار اس لئے درست نہیں کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے نہ کہ کوئی اور۔

رہے حواس اور اخبار یعنی آلات اور طریق یہ دونوں وسیلہ اور ذریعہ ہیں کیونکہ حواس کے بعد اور خبر کے بعد بغیر عقل کے علم کا حاصل ہوجانا متحقق نہیں ہوسکتا، پھر جیسے حواس، وسیلہ اور ذریعہ ہیں اسی طرح ''طریق'' بھی ایسا ذریعہ ہے کہ جس میں پہلے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو، طریق کے معنیٰ بھی راستہ کے ہیں کہ جس میں راہ گیر گزرا کرتے ہیں اور مخبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے کہ جس کی خبر دی گئی ہے اس کا علم حاصل ہوگا مگر مخبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا کہ مخبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے۔ بہر حال اگر سببِ ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے پھر بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔ ثالث معنیٰ کے اعتبار سے بھی تین میں انحصار درست نہیں ہے اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق شی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں صرف تین ہی نہیں بلکہ تین کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جیسے واجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل وغیرہ۔ ان کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں لہٰذا اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کرنا درست نہ ہوا۔

فائدہ: وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

وجدان: وجدان ایسی قوت ہے کہ جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور فرح وسُرور اور پیاس وغیرہ۔

حدس: حدس وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

تجربہ: اسباب کی وجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا تکرار، جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے وغیرہ۔

نظرِ عقل: نظرِ عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے یعنی جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو، انہیں معرِّف کہتے ہیں اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو تو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہٰذا آدمی کو جو بھوک و پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ ازقبیلِ وجدان ہے اور چاند کا سورج سے روشنی حاصل کرنا ازقبیل حدسیات ہے اور سقمونیا مُسہل ہے (سقمونیا کی تفصیل آگے جواب میں آرہی ہے وہاں ملاحظہ کریں) یہ تجربیات میں سے ہے اور عالَم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

قُلْنَا هٰذَا عَلٰى عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِي الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَاِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْاِدْرَاكَاتِ حَاصِلَةً عَقِيْبَ اسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ الَّتِيْ لَا شَكَّ فِيْهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِي الْعُقُوْلِ اَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوا الْحَوَاسَّ اَحَدَ الْاَسْبَابِ وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِّنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْا سَبَبًا اٰخَرَ وَ لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ وَالْخَيَالِ وَ الْوَهْمِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الْحَدَسِيَّاتِ وَ التَّجْرِبِيَّاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَ النَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا يُفْضِيْ اِلَى الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ الْتِفَاتٍ اَوْ بِانْضِمَامِ حَدَسٍ اَوْ تَجْرِبَةٍ اَوْ تَرْتِيْبِ مُقَدِّمَاتٍ فَجَعَلُوا السَّبَبَ فِي الْعِلْمِ بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطَشًا وَاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَاَنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ وَ اَنَّ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ وَاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَاِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِاسْتِعَانَةٍ مِّنَ الْحِسِّ۔

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ انہوں نے جب بعض ادراکات کو ان حواسِ ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے ہوئے پایا کہ جن میں کوئی شک نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے۔ تو انہوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک سبب (علم کا) قرار دیا۔ اور جب کہ معلوماتِ دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبرِ صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبرِ صادق کو (علم کا) دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواسِ باطنہ کہ جن کا نام حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ (جن کا وجود) ثابت نہیں ہے۔ اور مشائخ کی کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفاصیل سے۔ اور ان سب کا مرجع عقل ہے۔ تو انہوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو

مُفضی الی العلم ہے محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا مقدمات کی ترتیب سے تو انہوں نے علم کا سبب بنادیا، بایں طور کہ ہمیں بھوک اور پیاس لگی اور (اس بات کا علم کہ) کُل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور (اس بات کا علم کہ) چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور (اس بات کا علم کہ) سقمونیا دست آور ہے اور (اس بات کا علم کہ) عالم حادث ہے (سبب) عقل کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض چیزوں میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

قولہ قلنا هذا علیٰ عادة المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ سابقہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم سبب کا تیسرا معنیٰ مراد لیتے ہیں کہ سبب سے مراد **سبب فی الجملہ** ہے اگرچہ **اسباب فی الجملہ بحسب الدقیق** زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً ضبط کرنے کے لئے تین میں حصر کردیا، اسی وجہ سے ماتنؒ کا کلام فلاسفہ کی لایعنی اور غیر مفید باریکیوں پر مبنی نہیں بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور متقدمین کی عادت انہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی کہ جن کا ثبوت قطعی ہو۔ اور اصل و مرجع بھی ہو اور متعارف بھی ہو چنانچہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا ادراک حواسِ ظاہرہ کے استعمال سے بھی حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے حواسِ ظاہرہ کو علم کا مستقل سبب قرار دیا خواہ وہ ''حواس'' ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، اس لئے حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائے گا کیونکہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔ پھر مشائخ نے دیکھا کہ معلوماتِ دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبرِ صادق سے حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے خبرِ صادق کو علم کا دوسرا سبب قرار دیا۔ رہے حواسِ باطنہ جیسے حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے ہاں وہ ثابت ہی نہیں ہیں۔ اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات، نظریات کی تفاصیل سے مشائخ کی نہ کوئی غرض وابستہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی دلچسپی ہے پھر چونکہ ان سب چیزوں کا مرجع عقل ہے اس لئے مشائخ نے عقل کو علم کا تیسرا سبب قرار دیا۔ بدیہیات میں محض التفات سے اور حدسیات میں حدس کے انضمام سے اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں مقدمات کو ترتیب دینے سے علم کا سبب بنتی ہیں۔

شارحؒ نے چند مثالیں ذکر کی ہیں **''ان لنا جوعًا و عطشًا''** یہ وجدان کی مثال ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مُدرک وہم ہے مگر اس کو وجدانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

''ان الکل اعظم من الجزء'' یہ بدیہی کی مثال ہے کہ کُل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

''ان القمر مستفادٌ من الشمس'' یہ حدس کی مثال ہے کیونکہ چاند کی روشنی کی کمی وبیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصہ کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصہ کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔

"ان السقمونیا مسهل" یہ تجربی کی مثال ہے ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مصلحات سے ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو خارج کر دیتا ہے صفراء کا جب غلبہ پیدا ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

"ان العالم حادث" یہ نظری کی مثال ہے۔ ولما لم یثبت الخ یہ شرط ہے اور جعلوہ سبباً ثالثاً اس کی جزاء ہے۔

فَالْحَوَاسُّ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا وَاَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِىْ تُثْبِتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْاُصُوْلِ الْاِسْلَامِيَّةِ اَلسَّمْعُ وَهِىَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِى الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِىْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ اِلَى الصِّمَاخِ بِمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْاِدْرَاكَ فِى النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: پس حواس، حاسہ کی جمع ہے جو قوت کے معنی میں ہے۔ پانچ ہیں بایں معنیٰ کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہر حال حواسِ باطنہ کہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں ہیں (ان حواسِ خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (من جانب اللہ) رکھدی گئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ فالحواس جمع حاسة بمعنیٰ القوة الخ ماقبل میں اسبابِ علم کا اجمالی ذکر تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ حواس پانچ ہیں (۱) قوۃ سامعہ (۲) قوۃ باصرہ (۳) قوۃ شامہ (۴) قوۃ ذائقہ (۵) قوۃ لامسہ۔

شارحؒ یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں۔ الحواس مبتداء ہے اور خمسٌ اس کی خبر ہے، حواسٌ حاسةٌ کی جمع ہے جو حاسٌّ کا مؤنث ہے حَسَّ یَحِسُّ حَسًّا (ض) بمعنیٰ معلوم کرنا، دریافت کرنا، سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اصل میں حاسِسٌ تھا ادغام کے بعد حاسٌّ ہو گیا، حاسۃ صفت ہے اس کا موصوف قوۃ ہے اسی وجہ سے اس (حاسہ) کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے۔ بمعنیٰ "القوة الحاسة" کہہ کر شارحؒ نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نیز اس (بمعنیٰ القوة الحاسة) سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے کہ جس میں یہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ، وغیرہ جیسا کہ عرفِ عام میں حواس کا اطلاق اعضاء جسمانی پر ہوتا ہے بلکہ ان اعضاء میں جو قوت اور کیفیت ودیعت رکھی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

ماتنؒ کا قول خمسٌ یہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حواس چار ہیں انہوں نے قوتِ ذائقہ کو قوت

لامسہ کے تحت داخل کیا ہے اسی طرح نظام معتزلی نے کہا ہے حواس چھ ہیں پانچ وہی سابقہ ہیں چھٹی وہ قوت ہے کہ جس سے لذتِ جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر ان کا یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

"بمعنیٰ ان العقل حاکم بالضرورۃ بوجودھا" یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ماتنؒ نے "فالحواس خمسٌ" کہا ہے جس میں حواس کا لفظ مطلق ہے یہ حواسِ ظاہرہ و باطنہ دونوں کو شامل ہے تو معلوم ہوا کہ حواس صرف پانچ نہیں ہیں بلکہ اس سے زائد بھی ہیں تو پھر ماتنؒ کا پانچ میں انحصار کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: ماتنؒ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں حواس کل پانچ ہیں اس سے زائد نہیں ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں اور وہ حواسِ ظاہرہ ہیں۔

رہے حواسِ باطنہ کہ جن کے ثبوت کے قائل فلاسفہ ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں۔ اور جن دلائل سے فلاسفہ، حواسِ باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصولوں سے ٹکراتے ہیں اس لئے ان کے وجود کا یقین نہیں کیا جا سکتا، وہ مشائخ متکلمین کے ہاں ثابت ہی نہیں ہیں، لہٰذا پانچ میں انحصار کرنا درست ہے۔

"السمع و ھو قوۃ مودعۃ الخ" ان حواسِ خمسہ میں سے پہلا حاسہ سمع ہے وہ ایک قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھ دی گئی ہے، اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کرلیا جاتا ہے اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو صوت (آواز) کی کیفیت کے ساتھ متکیّف ہے۔

کان کا سوراخ خالی اور قدرے کشادہ فضاء پر ختم ہوتا ہے اور یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے، کان کے باطن میں ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت رکھی ہے جیسے پانی میں پتھر پھینکنے سے ایک لہر پیدا ہوتی ہے اسی طرح ہوا میں کسی جسم وغیرہ کے ٹکرانے سے بھی ایک لہر پیدا ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے وہ کیفیت "صوت" کہلاتی ہے پھر اس ہوا کے متصل اور ہوا بھی اس صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے پھر جب یہ کان کے سوراخ میں جو فضاء کی ہوا سے پُر ہوتا ہے ٹکراتی ہے تو اس کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

"مودعۃ" باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ رکھی ہوئی۔ "عصب" بمعنیٰ پٹھا جمع اعصاب، یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے ربڑ کی طرح بڑی آسانی سے اِدھر سے اُدھر مڑ جاتا ہے مگر کٹنا بڑی مشکل سے ہے۔ اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی چیز آ کر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی حس و حرکت ختم ہو جاتی ہے پھر اس کی وجہ سے رعشہ و فالج جیسے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔ "مفروش" (ن،ض) فرشاً سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ بچھایا ہوا۔ "مُقعَّر" تقعیر سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنیٰ گہرا کرنا۔ اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہوتا ہے تو اس لئے اس کا

معنیٰ ہے اندرونی حصہ۔ صماخ، بمعنیٰ کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا کیا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم وٹھنڈی فاسد ہوائیں پہنچ کر اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت بہت "ذکی الحس" ہے۔

"بمعنیٰ انّ اللّٰہ تعالیٰ الخ" یہاں سے شارحؒ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں فرمایا نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادت الٰہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے اور "فی النفس" کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدرِک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اور یہ عبارت بعض علماء پر رد ہے جو نفس کے علاوہ حواس کو مدرک مانتے ہیں۔

فائدہ: ماتنؒ نے حواسِ خمسہ میں سے سب سے پہلے "حاسہ سمع" کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ قوت ہر جانب سے ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے وہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے۔ نیز فضائل وکمالات انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں گویا کہ وہ جانور ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے "وَلَوْشَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ اَبْصَارِهِمْ"۔ "اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ الخ"۔ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ وَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ" اور جیسے "وَ جَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَّ اَبْصَارًا وَّ اَفْئِدَةً فَمَا اَغْنٰى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ اَبْصَارُهُمْ"۔ نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام۔

وَالْبَصَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقِيَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّيَانِ اِلَى الْعَيْنَيْنِ۔

ترجمہ: اور (حواسِ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو (دماغ میں) ملے ہوئے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرف پہنچ جاتے ہیں۔

قولہ والبصر وھی قوۃ مودعۃ الخ۔ یہاں سے ماتنؒ دوسرا حاسہ ذکر فرما رہے ہیں وہ حاسہ بصر ہے۔ شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے جو ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آتے ہیں اللہ نے ان دونوں پٹھوں میں الوان واشکال یعنی رنگ اور شکل وصورت وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے یہ دونوں پٹھے دونوں پلکوں کے "مُلتقیٰ" کے اوپر پہنچ کر آپس میں مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی رکاوٹ ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے جس کو "مجمع النورین" کہتے ہیں پھر وہاں سے دونوں پٹھے ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہنچتے ہیں، پھر پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہنچتا ہے یعنی دایاں پٹھا دائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچتا ہے اور

بعض حضرات کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے۔

فائدہ: "مجوفتین" اسم مفعول تثنیہ کا صیغہ ہے باب تفعیل سے بمعنی کھوکھلا کرنا۔

اعصاب سب کے سب بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی لطافت کی وجہ سے انمیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے البتہ صرف آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس جوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

"اللتین تتلاقیان" بھوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس "ملتقی" کو "مجمع النورین" کہتے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہو گی۔ اگر ایک پٹھے کو شروع میں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے یہ حکمت بتائی ہے تاکہ شئی مرئی ایک دکھائی دے ورنہ بھینگے آدمی کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتی۔

تُدْرَكُ بِهَا الْاَضْوَاءُ وَالْاَلْوَانُ وَالْاَشْكَالُ وَالْمَقَادِيْرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِدْرَاكَهَا فِى النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ۔

ترجمہ: ادراک کیا جاتا ہے اس قوت (باصرہ) کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حُسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جس کا ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ پیدا فرما دے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت۔

قولہ تدرک بها الاضواء الخ قوتِ باصرہ کے ذریعہ سے روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات اور حُسن وقبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے جب بندہ اس قوت کو استعمال میں لاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ مذکورہ چیزوں کا ادراک بندہ میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

"اضواءؒ" ضوءؒ کی جمع ہے بمعنی روشنی، ضوء اور نور دونوں مترادف ہیں۔ "الوان" لون کی جمع ہے بمعنی رنگ جو جسم کی ایک صفت ہے۔ "اشکال" شکل کی جمع ہے شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اور مقدار جس کی ترجمانی طول، عرض، عُمق سے کی جاتی ہے۔ "والحسن و القبح" حُسن وقبح کا ادراک بھی اسی قوتِ باصرہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ حُسن وقبح جو مُدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفتِ کمال ونقصان، ثواب وعقاب وغیرہ ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا۔ یہاں حُسن وقبح سے مراد خلقت کا تناسب وعدم تناسب ہے یعنی شکل کا جب لون (رنگ) سے ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں اس خلقت کا اعتدال وتناسب حُسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اسی حسن وقبح کا مشاہدہ آنکھ سے ہوتا ہے۔

وَالشَّمُّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فِيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحُلْمَتَيِ الثَّدْيِ تُدْرِكُ بِهَا الرَّوَائِحُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ اِلَى الْخَيْشُوْمِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے تیسرا حاسہ) شم ہے وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اُگتے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں اس (قوت) کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کے طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔

والشم وهي قوة مودعة الخ۔ حواس میں سے تیسرے حاسہ "شمّ" کا ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دماغ کے اگلے حصہ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سرِ پستان کے مثل ہیں جب بوؤں سے ہوا متکیف ہوتی ہے اور وہ ہوا ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ مذکورہ قوت جس کو "شمّ" کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرما دیتے ہیں۔

"خیشوم" بمعنیٰ ناک کا بانسہ، "رائحة" رائحٌ کا مؤنث ہے بمعنیٰ بو جمع روائح اور رائحات۔ ذی الرائحة۔ بو والی چیز۔

وَالذَّوْقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَكُ بِهَا الطُّعُوْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِيْ فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُوْمِ وَوُصُوْلِهَا اِلَى الْعَصَبِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے چوتھا حاسہ) ذوق ہے وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں کہ جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس رطوبت لعابیہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطعوم (کھائی جانے والی چیز) کے ساتھ اور اس کے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

قولہ والذوق وهي قوة منبثة الخ یہاں سے چوتھے حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں وہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے جرم لسان پر پھیلا دیا ہے کہ جب مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے ملا ہوا لعاب اور رطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو پھر ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

"منبثة" یہ منتشرة کے معنیٰ میں ہے، صیغہ اسم فاعل ہے۔ شارحؒ نے "ذوق" اور "لمس" میں "انبثاث" اور باقی تین میں "ایداع" کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ان دونوں کا محل بنسبت باقی تینوں کے وسیع ہے اس لئے وہاں "مودعة" کہنا مناسب تھا اور یہاں "منبثة"۔

"جرم" بالکسر بمعنیٰ جسم، اس کا اطلاق عموماً اجسامِ لطیفہ پر ہوتا ہے۔ پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لُعاب سے ذائقوں کا احساس ہوتا ہے اور لُعاب کو متکیف کرنے والی چیز مطعوم ہے اور بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ جب مطعوم کے اجزاءِ لطیفہ لُعاب سے ملتے ہیں اور اس لُعاب کی معونت سے مطعوم کے اجزاءِ لطیفہ بچھے ہوئے پٹھے پر پہنچتے ہیں

تو ذائقوں کا ادراک ہوجاتا ہے تو محسوس اجزاءِ لطیفہ ہیں نہ کہ لعاب۔

وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدْرَكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُوْدَةُ وَالرُّطُوْبَةُ وَالْيُبُوْسَةُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِ وَالْاِتِّصَالِ بِهٖ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے پانچواں حاسہ) لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے جس کے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اس کے مثل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اس (بدن) کے ساتھ۔

قولہ واللمس وھی قوة منبثة فی جمیع البدن الخ یہاں سے پانچویں اور آخری حاسہ کا ذکر فرمارہے ہیں اور وہ ''لمس'' ہے جو ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے پورے بدن میں پھیلا دیا ہے جب اس قوت کا ''ملموسات'' کے ساتھ اتصال ہوتا ہے تو پھر اس کی گرمی اور ٹھنڈک اور اسی طرح رطوبت و یبوست کا ادراک ہوجاتا ہے اور اس کے مثل جیسے لطافت و کثافت اور ہشاشت یعنی نرمی اور خفت و ثقل وغیرہ کا ادراک ''قوتِ لامسہ'' کے ذریعہ ہوتا ہے۔

وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا اَیْ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ تُوْقَفُ اَیْ یُطَّلَعُ عَلٰی مَا وُضِعَتْ هِیَ تِلْكَ الْحَاسَّةُ لَهٗ یَعْنِیْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِنْ تِلْكَ الْحَوَاسِّ لِاِدْرَاكِ اَشْیَاءٍ مَخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَائِحِ لَایُدْرَكُ بِهَا مَا یُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰی وَاَمَّا اَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِیْهِ خِلَافٌ بَیْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ غَیْرِ تَاْثِیْرٍ لِلْحَوَاسِّ فَلَا یَمْتَنِعُ اَنْ یَّخْلُقَ اللّٰهُ عَقِیْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكَ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا۔

ترجمہ: اور ان حواسِ خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شی پر کہ جس کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاسوں میں سے ہر ایک کو اشیاءِ مخصوصہ کے ادراک کے لئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کے لئے اور شم بوؤں کے لئے، ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا کہ جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے۔ اور بہر حال کیا یہ بات جائز ہے تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ اور حق بات امکان ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے بغیر حواس کی تاثیر کے، تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوتِ باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادیں۔

قولہ وبکل حاسةٍ منھا ای من الحواس الخمس الخ ماقبل میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو کیا اس کا وقوع بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا

ادراک قوتِ سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا ادراک قوتِ باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے یا نہیں جو خاص طور پر الوان واشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ تو ماتنؒ نے دوسری بات کا جواب دیا ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہے بلکہ ہر حاسہ کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوتِ سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے الوان واشکال کا ادراک نہیں ہوتا اور قوتِ باصرہ کے ذریعہ الوان واشکال کا ادراک ہوتا ہے اصوات (آوازوں) کا ادراک نہیں ہوتا۔

شارحؒ نے "واما انه هل يجوز ذلك الخ" سے پہلی بات کا جواب دیا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں۔ تو حاصلِ جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ناممکن ہے جبکہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ممکن ہے اگر چہ اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک محض اللہ تعالیٰ کے خلق وایجاد کا نتیجہ ہے حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی استحالہ وامتناع نہیں ہے کہ مثلاً قوتِ باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور قوتِ سامعہ کے ذریعہ الوان واشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرما دے۔

فَإِنْ قِيْلَ اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهٗ مَعًا قُلْنَا لَابَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوتِ ذائقہ شئی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوتِ لامسہ سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

قولہ فان قيل اليست الذائقة الخ۔ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی بھی ہو اور گرم بھی زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوتِ ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوتِ لامسہ کے مدرکات میں سے ہے تو لہٰذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ سے اسی چیز کا ادراک ہوتا کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

جواب: آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوتِ ذائقہ کے ذریعہ حرارت کا ادراک ہوا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوتِ لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوتِ ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے اسی وقت قوتِ لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ اَيِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَإِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ لِيَكُوْنَ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُقَالَانِ

بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَوْ لَا عَلٰى مَاهُوَ بِهٖ اَيِ الْإِعْلَامِ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْ لَاتُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِيْ بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَ فِيْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْإِضَافَةِ۔

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہوگی یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہوگی، تو صدق وکذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق وکاذب) بولے جاتے ہیں کسی شی کے بارے میں خبر دینے کے معنیٰ میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شی جس حال پر ہے یا اس حال کے غیر پر کہ وہ شی جس حال پر ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے) تو اس صورت میں (صدق اور کذب) مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کے اعتبار سے صدق وکذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کے اعتبار سے صدق وکذب مخبر کے اوصاف میں سے ہیں) بعض کتابوں میں "الخبر الصادق" صفت کے ساتھ اور بعض کتابوں میں "خبر الصادق" اضافت کے ساتھ (آیا) ہے۔

قولہ والخبر الصادق ای المطابق للواقع الخ یہاں سے ماتن علم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں وہ خبرِ صادق ہے، خبر صادق وہ خبر ہے کہ جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ شارحؒ نے اس عبارت میں خبرِ صادق وکاذب کی دو تفسیریں کی ہیں پہلی تفسیر کے مطابق صدق وکذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور دوسری تفسیر کے مطابق صدق وکذب مُخبِر کے اوصاف میں سے ہیں اسی وجہ سے بعض کتابوں میں "الخبر الصادق" ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے پہلی تفسیر کے لحاظ سے اور بعض کتابوں میں "خبر الصادق" ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔ دوسری تفسیر کے لحاظ سے پہلی تفسیر "فان الخبر کلام" سے "وقد یقالان" تک ہے اور دوسری تفسیر "وقد یقالان الخ" سے ہے۔

پہلی تفسیر: فان الخبر کلامٌ الخ جس طرح کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو "نسبت کلامی" کہتے ہیں اسی طرح خارج میں بھی ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو "نسبتِ خارجی" کہتے ہیں تو اگر نسبتِ کلامی نسبتِ خارجی کے مطابق ہو یعنی کلام میں جس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف کی گئی ہے بعینہٖ خارج میں بھی اس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف ہو تو خبر صادق ہے، ورنہ خبرِ کاذب ہے مثلاً یوں کہا کہ "آسمان بلند" ہے اب یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت ثبوتی آسمان کی طرف کی گئی ہے بعینہٖ اسی طرح خارج میں بھی آسمان کے لئے بلندی ثابت ہے تو یہ کہنا کہ آسمان بلند ہے یہ خبرِ صادق ہے اور اگر یوں کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت سلبی آسمان کی طرف کی گئی ہے جبکہ خارج میں آسمان کی

طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے، تو اس لحاظ سے آپ کا یہ کہنا کہ آسمان بلند نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

دوسری تفسیر: وقد یقالان بمعنیٰ الاخبار عن الشیٔ علی ما ھو بہ ولا علیٰ ما ھو بہ الخ۔ الشیٔ سے مراد نسبتِ تامہ ہے اور کلمہ "ما" سے مراد کیفیت ایجاب وسلب ہے اور "ھو" کا "مرجع الشیٔ" ہے۔ اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کسی نسبتِ تامہ کے اس کیفیتِ ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا کہ جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ صدق ہے اور اگر کسی نسبتِ تامہ کے اس کیفیتِ ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا کہ جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ کذب ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ آگ گرم ہے یہ صدق ہے کیونکہ نفس الامر و خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یوں کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے تو یہ کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق و کذب اخبار کو قرار دیا ہے۔ اور اخبار مخبر کی صفت ہے لہٰذا اس تفسیر کے مطابق صدق و کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُھُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّیَ بِذٰلِکَ لِمَا اَنَّہٗ لَایَقَعُ دَفْعَۃً بَلْ عَلَی التَّعَاقُبِ وَ التَّوَالِیْ وَھُوَ اَیِ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلٰی اَلْسِنَۃِ قَوْمٍ لَایُتَصَوَّرُ تَوَاطُئُھُمْ اَیْ لَایُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَھُمْ عَلَی الْکِذْبِ وَ مِصْدَاقُہٗ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَیْرِ شُبْھَۃٍ۔

ترجمہ: (خبرِ صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبرِ متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ (خبرِ متواتر) ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے کہ جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو کہ جن کا متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔

قولہ علیٰ نوعین احدھما الخبر المتواتر الخ ماتنؒ یہاں سے خبرِ صادق کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبرِ صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبرِ متواتر (۲) خبرِ رسول۔

شارحؒ نے "سمی بذلك الخ" سے خبرِ متواتر کی وجہ تسمیہ بتلائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر "وِتْرٌ" سے مشتق ہے جس کا لغوی معنیٰ ہے ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنیٰ سے خالی کر کے فقط "تتابع" اور "توالی" کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا اور "تعاقب" کا معنیٰ ہے بعض کے بعد بعض کا آنا اور "توالی" کا معنیٰ لگاتار آنا۔ تو اب تواتر کا معنیٰ یہ ہوا کہ کسی کام کا وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونا چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار پہنچتی ہے اس لئے اسے خبرِ متواتر کہتے ہیں۔

ماتنؒ نے خبرِ متواتر کی تعریف کی ہے کہ خبرِ متواتر وہ خبر ہے کہ جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو کہ جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال چیز کا تصور ہوسکتا ہے۔ شارحؒ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے "لایتصور" کی تفسیر "لایجوز العقل الخ" سے کی ہے کہ عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

"ومصداقهٗ وقوع العلم من غیر شبهةٍ" مصداق اسم آلہ کا صیغہ ہے لغوی معنیٰ ہے صادق آنے کا آلہ۔ یعنی جہاں خبرِ متواتر صادق آئے گی وہاں اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ نیز اس قید (وقوع العلم من غیر شبهةٍ) سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ حدِ تواتر پر فائز نہیں ہے اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کیا جاتا ہے اس لئے "العلم" کے بعد "من غیر شبهةٍ" کی قید سے ظن کو خارج کردیا ہے۔

فائدہ: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبرِ متواتر میں یقین کے حصول کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہودِ زنا پر قیاس کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ تعدادِ مخبرین بارہ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: "بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيْبًا" اور بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم تعدادِ مخبرین بیس ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے "اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ" اور بعض نے کہا ہے کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی کہ جس دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان لائے تھے۔ ان کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ستر کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے فرمانِ باری تعالیٰ "وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِّمِيْقَاتِنَا" پر قیاس کیا ہے۔

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسی خبریں ہوتی ہیں کہ چار پانچ افراد کے خبر دینے سے یقین حاصل ہوجاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ مذکورہ تعداد (چار، پانچ) سے یقین حاصل نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد متعین کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہوجاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہوں اور اگر یقین حاصل نہیں ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ راویوں کی تعداد مثلاً بیس ہو۔ یہی بات شارحؒ کے ہاں راجح ہے۔

وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِيَةِ فِي الْاَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوْكِ وَعَلَى الْاَزْمِنَةِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَاِنْ كَانَ اَبْعَدَ۔

ترجمہ: اور وہ (خبرِ متواتر) بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر (عطف کا) اور اول اقرب ہے اگر چہ یہ (باعتبارِ لفظ) ابعد ہے۔

قولہ وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري الخ یہاں سے ماتنؒ خبر متواتر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبرِ متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یعنی بغیر استدلال اور نظر وفکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دُور دراز شہروں کا علم ویقین ہمیں حاصل ہے مثلاً اسکندر بادشاہ کے وجود کا علم اور شہر بغداد کا علم ویقین ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے کہ جو ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں تو معلوم ہوا کہ خبرِ متواتر علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے۔

"یحتمل العطف الخ" سے شارحؒ علامہ تفتازانیؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ "البلدان النائية" کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوك پر ہو جو لفظاً دُور ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ازمنۃ پر ہو جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف معنیٰ کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگر چہ بہ نسبت ازمنة کے لفظاً وہ دُور ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دُور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہے، اسی وجہ سے شارحؒ نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگر چہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فَهٰهُنَا اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَكَّةَ وَ بَغْدَادَ وَاِنَّهٗ لَيْسَ اِلَّا بِالْاَخْبَارِ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِيٌّ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهٗ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَ غَيْرِهٖ حَتّٰى الصِّبْيَانِ الَّذِيْ لَااِهْتِدَاءَ لَهُمْ اِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِكْتِسَابِ وَتَرْتِيْبِ الْمُقَدَّمَاتِ۔

ترجمہ: پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے (یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے) اور یہ بات (موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے اندر مکہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بے شک یہ یقین صرف خبروں سے ہی حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ خبرِ متواتر سے جو علم ویقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی (حاصل ہوتا ہے) کہ جن کے لئے اکتساب کے طریقہ اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی (شُد مُد) نہیں ہے۔

قولہ فهٰهنا امران احدهما ان المتواتر الخ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کی کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

ماتنؒ نے گویا دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ خبرِ متواتر سے علم ویقین حاصل ہونا ایسا بدیہی امر ہے کہ جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ عرب میں مکہ و بغداد جیسے شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں اس کے بارے میں علم ویقین حاصل ہے اور یہ علم محض ان خبروں وتذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور سنتے رہے ہیں۔

دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا استدلال اور مقدمات کی ترتیب پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہوتے ہیں اور ان کو مقدمات (صغریٰ وکبریٰ) کے ترتیب دینے کا بھی کوئی علم نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

فائدہ: "مَكّة" مَكٌّ سے مأخوذ ہے بمعنیٰ کم کرنا اور ہلاک کرنا۔ چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور جو ظالم اس کے ساتھ بُرائی کا ارادہ کرتا ہے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اس وجہ سے اس کو مکہ کہتے ہیں۔ بغداد اس کی اصل باغ داد ہے یعنی انصاف کا باغ۔ یہاں نوشیروان عادل کا باغ تھا کہ جس میں وہ انصاف کے لئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہو گیا۔ اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ مدت دراز تک خلفاءِ عباسیہ کا دار الخلافت رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا۔

وَاَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰى بِقَتْلِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْيَهُوْدِ بِتَابِيْدِ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی، پس اس کا تواتر ممنوع ہے۔

قولہ واما خبر النصاری الخ ماقبل میں شارحؒ نے خبرِ متواتر کے حکم میں ماتنؒ کی دو باتیں بیان کی تھیں ایک تو یہ کہ خبرِ متواتر علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری یہ کہ خبرِ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں۔ اب یہاں شارحؒ پہلی بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کیے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر تواتر سے چلی آرہی ہے اسی طرح یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے چلے آرہے ہیں کہ حضرت موسیٰ (علیہ السلام) نے فرمایا تھا "تمسکوا بالسبت مادامت السموٰت والارض" یعنی قیامت تک یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل کرتے رہنا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ دینِ موسوی ابدی اور ہمیشہ کے لئے ہے حالانکہ ہمیں دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے تو معلوم ہوا کہ خبرِ متواتر مفیدِ یقین نہیں ہے۔

جواب: "فتواترهٗ ممنوعٌ" کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ خبرِ متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر زمانہ میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ حضرت عیسیٰ کے قتل کئے جانے کی خبر اگرچہ بعد میں حد تواتر کو پہنچ گئی تھی مگر ابتداء میں حدِ تواتر کو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی، یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علی الکذب محال نہیں ہے۔

اور دینِ موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر کے راویوں کی تعداد اگرچہ ابتداء وانتہاء میں حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی تھی مگر درمیان میں یہ تواتر باقی نہیں رہا تھا حالانکہ ہر زمانہ میں کثیر راویوں کا ہونا ضروری ہے تو درمیان میں تعداد تھوڑی تھی اس لئے کہ جب مجوسی بادشاہ بُخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی اور یہود کا اتنا قتلِ عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہوگیا بچے کھچے جو تھے وہ قلیل تھے حدِ تواتر کو نہیں پہنچتے تھے تو خبرِ متواتر کیسے ہوئی۔

اور دوسرا جواب صرف خبرِ یہود کے بارے میں کہ دینِ موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہود کی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ کا ارشاد بتلاتے ہیں اس وقت متواتر ہوتی کہ جب ایک کثیر تعداد کہ جن کا اتفاق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہو حضرت موسیٰ سے اس خبر کو روایت کرتی حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں نہ اس خبر کا وجود تھا اور نہ ہی ان کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی متکلم نے اس خبر کا اختراع کر کے یہود کو تھمادی، تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں کہ دینِ موسوی کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے، تو اسلام کیسے دین برحق ہوسکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خبرِ متواتر کے مفیدِ یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی تو مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلیل موجود ہے، اس لئے مفیدِ یقین نہیں ہے جیسے قتلِ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ" اور دینِ موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہود کی خبر کے خلاف فرمانِ باری تعالیٰ ہے "ان الدین عند الله الاسلام"۔

فَاِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ اِلَى الظَّنِّ لَا يُوْجِبُ الْيَقِيْنَ وَاَيْضًا جَوَازُ كِذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُّوْجِبُ جَوَازَ كِذْبِ الْمَجْمُوْعِ لِاَنَّهٗ نَفْسُ الْاٰحَادِ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِجْتِمَاعِ مَا لَايَكُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی طرف ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ وہ مجموعہ نفسِ آحاد ہے، تو ہم جواب

دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے کہ جو انفراد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رسّی کی قوت کہ جس کو بالوں سے بٹا گیا ہو۔

قوله فان قیل خبر کل واحد الخ شارحؒ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض: خبرِ متواتر خبرِ آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفیدِ ظن ہوگا تو نتیجہ یہ نکلا کہ خبرِ متواتر مفیدِ ظن ہے نہ کہ مفیدِ یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکانِ کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ خبرِ متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔

جواب: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسی یا رسا بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبرِ متواتر کا ہے اگرچہ اس میں آحاد کا اجتماع ہے مگر تعداد حدِ تواتر کو پہنچ گئی اب اس میں اتنی قوت پیدا ہوگئی کہ اس سے کذب کا احتمال ختم ہوگیا۔

فَاِنْ قِيْلَ الضَّرُوْرِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ وَالْاِخْتِلَافُ وَنَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ اَقْوٰى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُوْدِ اِسْكَنْدَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْ اَنْكَرَتْ اِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هٰذَا مَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ اَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْاَلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْاِخْطَارِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ اَطْرَافِ الْاَحْكَامِ وَ قَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَعِنَادًا كَالسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجودِ سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفیدِ علم ہونے کا عُقلاء کی ایک جماعت جیسے سُمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے، انسیت اور عادت اور استعمال (مہارت) اور دل میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع ومحمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

قوله فان قیل الضروریات لا یقع فیھا الخ اس عبارت میں شارحؒ، ماتنؒ کی ماقبل میں ذکر کی ہوئی دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں وہ دوسری بات یہ تھی کہ خبرِ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ویقین ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

اعتراض: متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں اس لئے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوا کرتا جبکہ ہم واحد کے نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) ہونے کے علم کو جو ضروری ہے سکندر کے وجود کے علم سے جو خبرِ متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ پاتے ہیں، تو تفاوت پایا گیا، اس لئے کہ پہلا علم (**الواحد نصف الاثنین**) اقوی ہے اور دوسرا علم (**وجودِ سکندر**) اضعف ہے اور دونوں ضروری ہیں جبکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہوا کرتا، تو معلوم ہوا کہ جو علم خبرِ متواتر سے حاصل ہوتا ہے (جیسے ہمیں وجودِ سکندر کا علم خبرِ متواتر سے حاصل ہوا ہے) وہ ضروری نہیں بلکہ نظری واستدلالی ہے۔ اور عُقلاء کی ایک جماعت نے خبرِ متواتر کے مفیدِ علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ لہٰذا خبرِ متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا اور مفیدِ علم کہنا درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں ایک ان میں سے سببِ اُنسیت وعادت ومشق اور استعمال میں تفاوت کا پایا جانا ہے کہ ایک چیز سے انسان کا تعلق ولگاؤ اور اُنس ہوتا ہے اور دوسری چیز سے نہیں، حالانکہ دونوں ضروری ہیں مثلاً واحد اور اثنین، ہر ایک عدد کثرت استعمال کی بناء پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں اور دونوں کے درمیان آدھے اور دُگنے کی نسبت سے بھی مانوس ہیں۔ اور اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق واستعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے حالانکہ دونوں (واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور سکندر کے وجود کا علم) ضروری ہیں مگر اول میں اُنسیت اور ثانی میں عدمِ انسیت کے تفاوت کے سبب دونوں کے علموں میں تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم ضروری کو وجودِ سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں تو یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا، ایسے ہی دو حکم ہیں وہ دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی موضوع ومحمول کے تصور میں تفاوت ہے بایں معنیٰ کہ ایک حکم ضروری کے موضوع ومحمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع ومحمول نظری ہیں مثلاً "**الشمس مضیئة**" میں سورج کے روشن ہونے کا حکم اور "**واجب الوجود لیس بعرض**" میں واجب الوجود کے عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں مگر اول قضیہ میں موضوع ومحمول یعنی سورج اور روشنی کا تصور بدیہی ہے جبکہ ثانی قضیہ میں موضوع ومحمول یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے تو اس تفاوت کی وجہ سے ہم پہلے قضیہ میں سورج کے روشن ہونے کے حکم ضروری کو ثانی قضیہ میں "**واجب الوجود**" کے عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں اختلاف کا نہ ہونا بھی ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروریات میں بھی اختلاف ہوتا ہے مگر یہ اختلاف تکبر وعناد کی بناء پر ہوتا ہے اور ایسا اختلاف کسی حکمِ ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً نقصان دہ نہیں۔ تو جس

طرح سوفسطائیہ کا اختلاف وانکار تمام بدیہیات کے وجود سے تکبر وعناد پر مبنی ہے اوران کا یہ اختلاف وانکار بالا جماع مُضر نہیں ورنہ تمام بدیہیات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح خبرِ متواتر کے مفید علم ہونے کے بارے میں سُمنیہ اور براہمہ کا اختلاف بھی تکبر وعناد کی وجہ سے ہے، تو ایسا اختلاف وانکار بھی مُضر نہ ہوگا اور خبرِ متواتر کا مفید علم ویقین ہونا ضروری ہی رہے گا نہ کہ نظری اور استدلالی۔

فائدہ: سُمنیہ، سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے یہ سومنات کی طرف منسوب ہے یہ قدیم بُت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک شہر ہے اور یہ ہنود کی بڑی زیارت گاہ ہے لوگ دُور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کے لئے آتے ہیں اور ہنود کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیاری کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا تو اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی۔ اور یہ وہ بت ہے کہ جس کو محمود غزنویؒ نے توڑا تھا۔

براھمہ: یہ ہندوستان کے کفار کی بڑی قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا برہام کی جانب منسوب ہے۔

مکابرہ: بڑائی کی غرض سے ناحق جھگڑنا اور بعض نے کہا ہے کہ مکابرہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل وکمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔

عناداً: دشمنی کی بناء پر خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض نے کہا ہے کہ عناد کہتے ہیں کہ خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اس کی کلام کو سمجھے بغیر جھگڑا کرنا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَیَّدِ اَیِ الثَّابِتِ رِسَالَتُہٗ بِالْمُعْجِزَةِ وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِتَبْلِیْغِ الْاَحْکَامِ وَقَدْ یُشْتَرَطُ فِیْهِ الْکِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِیِّ فَاِنَّهٗ اَعَمُّ وَالْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهٖ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰی اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے کہ جس کو (من جانب اللہ) قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل ہونے) کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت (الٰہی) کو توڑنے والا امر ہے کہ جس کے ذریعہ اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

قولہ والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت الخ یہاں سے ماتنؒ خبرِ صادق کی دوسری قسم خبرِ رسول کو ذکر کر رہے ہیں کہ خبرِ رسول وہ ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔

شارحؒ نے اس عبارت میں رسول کی دو تعریفیں اور معجزہ کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ رسول کی اول تعریف شارحؒ

کے نزدیک مختار ہے اور ثانی تعریف ''وقد یشترط فیہ الکتاب'' سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔شارحؒ کی عبارت کی وضاحت سے قبل بطور تمہید کے ایک بات ذہن نشین کرلیں۔

تمھید: رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے (۱) بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں نسبت تباین کی ہے رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے شریعتِ سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو، مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں دی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ''اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا'' (۲) اور بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے اس لئے کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے ''اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ'' اس میں رسول سے مراد فرشتہ وحی جبرئیل علیہ السلام ہیں بخلاف نبی کے وہ صرف انسان ہی ہوتا ہے۔ (۳) یہ جمہور حضرات کا قول ہے کہ نبی عام اور رسول خاص ہے یہی قاضی بیضاویؒ کے نزدیک مختار ہے وہ فرمان باری تعالیٰ ''وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) اور جسے لوگوں کو شریعتِ سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ (۴) چوتھا قول جو ماتنؒ وشارحؒ دونوں کے ہاں مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول و نبی دونوں میں نسبت تساوی کی ہے۔

ماتنؒ کے نزدیک اس کا مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتنؒ نے خبرِ صادق کو دو قسموں میں بند کیا ہے اگر نسبت دونوں کے درمیان تساوی کی نہ ہوتی تو پھر خبرِ صادق دونوں قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں۔ (۱) خبر متواتر (۲) خبرِ رسول (۳) خبرِ نبی۔ مگر ماتنؒ نے دو میں انحصار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ کے نزدیک رسول و نبی دونوں ایک ہی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ اور شارحؒ کے نزدیک مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ شارحؒ نے مذکورہ عبارت میں جو رسول کی تعریف کی ہے اس کو مطلق رکھا ہے کسی کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی جس سے دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تمہید ختم ہوئی۔

اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شارحؒ نے رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) پہلی تعریف جو شارحؒ کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول وہ ایک انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ (۲) دوسری تعریف وقد یشترط الخ سے جو جمہور حضرات کی ہے شارحؒ نے ''یُشترط'' بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے کہ رسول وہ انسان ہے کہ جسے نئی شریعت و کتاب دے کر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو بخلاف نبی کے وہ عام ہے خواہ نئی شریعت

کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)، یا وہ لوگوں کو شریعتِ سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ اس تعریف کی وجہِ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزولِ کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو پھر رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ (۳۱۳) آئی ہے اور کتبِ منزلہ کُل ایک سو چودہ (۱۱۴) ہیں کہ جن میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ رسول پر نزولِ کتاب شرط نہیں۔

معجزہ کی تعریف: معجزہ وہ امر ہے کہ جسے باری تعالیٰ خلافِ عادت کے نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ معجزہ کی تعریف سے سحر اور شعبدہ بازی وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ چیزیں خارقِ عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال وافعال کی مشق کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح کراماتِ اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائے گی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والوں سے خوارقِ عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

وَهُوَ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ اَیِ الْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ وَهُوَ الَّذِیْ یُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظْرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ وَ قِیْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا اٰخَرَ فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ كُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ آخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی خبرِ رسول واجب کرتی ہیں علمِ استدلالی کو یعنی اس علم کو کہ جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے۔ اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظرِ صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ (دلیل) ایسا قول ہے کہ جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ تو تعریفِ اول کے مطابق وجودِ صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریفِ ثانی کے مطابق ہمارا قول "العالم حادث و کل حادث فله صانع" ہے۔ اور بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

قوله وهو ای خبر الرسول یوجب الخ ماتنؒ یہاں سے خبرِ رسول کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبرِ رسول ایسا علم و یقین فراہم کرتی ہے کہ جو استدلالی ہوتا ہے یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

شارحؒ نے اس عبارت میں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں اور اول دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور تیسری

تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

تعریفِ اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو، شارحؒ نے "یمکن ان یتوصل" کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے مثال جیسے عالَم میں اگر صحیح نظر کی جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے تو یہ نتیجہ کہ "ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے" جملہ خبریہ ہے تو یہاں اس مثال میں "عالَم" اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

تعریفِ ثانی: دلیل چند معلوم قضایا سے مرکب ایسا قول ہے کہ جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریفِ اول کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوگی وہ لفظ "عالَم" ہے جو وجودِ صانع پر دلیل بنا ہے اور تعریفِ ثانی کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی وجودِ صانع پر جو قیاس کی شکل میں ہے، وہ ہمارا قول "العالم حادث و کل حادث فلهٗ صانعٌ" ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے کہ جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے "العالم له صانعٌ" تو یہ مرکب قول "العالم حادث و کل حادث فله صانع" دلیل ہے "العالم لهٗ صانعٌ" پر۔ لہٰذا دلیل مرکب ہوئی۔

تعریفِ ثالث: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آ جائے جیسے دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہٰذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

شارحؒ "فبالثانی اوفق" سے یہ فرمارہے ہیں کہ تعریفِ ثالث تعریفِ ثانی سے مناسبت رکھتی ہے کیونکہ جس طرح تعریفِ ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریفِ ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لزوم ہے، بخلاف اول تعریف کے، اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

وَاَمَّا كَوْنُهٗ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَنْ اَظْهَرَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمُعْجِزَةَ عَلٰى يَدِهٖ تَصْدِيْقًا لَهٗ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيْمَا اَتٰى بِهٖ مِنَ الْاَحْكَامِ وَاِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا وَاَمَّا اَنَّهٗ اِسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَاِسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال خبرِ رسول کا موجب للعلم ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کے دعوئ رسالت میں اس کی تصدیق کرتے ہوئے، تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے

سلسلہ میں کہ جن کو وہ لے کر آیا اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا قطعی علم حاصل ہوگا۔ اور بہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے اس بات کے استدلال واستحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے کہ جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر کہ جس کی شان یہ ہوگی پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

قوله واما كونه موجبا للعلم الخ قبل میں ماتنؒ نے خبرِ رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا "وهو يوجب العلم الاستدلالی" اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) خبرِ رسول مفیدِ علم ہے (۲) خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم و یقین استدلالی ہے۔ اب عبارت مذکورہ میں شارحؒ ہر بات کی الگ الگ دلیل پیش کر رہے ہیں، اول بات یعنی خبرِ رسول مفیدِ علم ہے کی دلیل مختصر سی تمہید کے سمجھنے پر مبنی ہے۔

تمہید: اگر کوئی شخص آ کر ہمیں خبر دے کہ زید مر گیا ہے اور ہمیں خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے اور خبر کی سچائی کے یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خبر کا مضمون (یعنی زید کی موت کا) یقین ہوگا۔

اب اول بات پر (کہ خبرِ رسول مفیدِ علم ہے) دلیل یہ ہے کہ بعینہٖ اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے بطور دلیل کے معجزہ ظاہر فرما دیا ہو تو ہمیں اس کی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچے ہونے کا یقین ہوگا اور جب اس کی خبروں کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین ہوگا۔

دوسری بات پر (کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے ضروری نہیں) دلیل یہ ہے کہ یہ علم استدلالی مقدمات کی ترتیب پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ مرتب شدہ مقدمات کا ذہن میں مستحضر ہونا بھی کافی ہے مثلاً خبرِ رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات مستحضر ہے کہ یہ خبر ایسے رسول کی ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بھی ہمارے ذہن میں مستحضر ہے کہ یہ خبر ایسی ذات کی ہے کہ جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو اب یہ نتیجہ نکلے گا کہ خبرِ رسول کا مضمون یقینی ہے۔

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ يُضَاهِیْ اَیْ يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِی التَّيَقُّنِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِيْضِ وَالثَّبَاتِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَاِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا۔

ترجمہ: اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبرِ رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات (کے علم) کے تیقن میں، یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثبات میں، یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے، تو یہ ایسا علم ہے کہ جو اس اعتقاد کے معنیٰ میں ہے کہ جو (واقع کے) مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو،

ثابت ہو، ورنہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

قوله و العلم الثابت به ای بخبر الرسول الخ اس عبارت میں ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ ماتنؒ نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو اس سے یہ وہم اٹھتا ہے کہ جو علم نظر و استدلال پر موقوف ہو اور چونکہ نظر و استدلال بمعنیٰ ترتیبِ مقدمات میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو شاید خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنیٰ میں ہو یا پھر یقین کے معنیٰ میں ہو۔ مگر اس یقین سے کمتر ہو کہ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ ہوتا ہے یا جو یقین خبرِ متواتر کا تواتر کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تو اس وہم کو دُور کرنے کے لئے ماتنؒ نے فرمایا کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے ضروری نہیں مگر تیقن اور ثبات، جس طرح ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبرِ رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبرِ متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی کے باوجود اس میں تیقن وثبات ہے اور جیسے خبرِ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری، زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی بھی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا۔ تو خبرِ رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تین اوصاف ہیں (۱) مطابق ہو یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو، ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ جہلِ مرکب ہے۔ (۲) جازم ہو یعنی غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائے گا۔ (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرے ورنہ یہ تقلید ہوگی۔ تو شارحؒ کی عبارت "والا لکان جهلًا او ظنًّا او تقليدًا" لف ونشر کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ اَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ اَوْ بِغَيْرِ ذٰلِكَ اِنْ اَمْكَنَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (خبرِ رسول کا مفید علم بمعنیٰ یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا، پھر تو قسم اول (خبرِ متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی، تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے کہ جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا آپ سے وہ بطریقِ تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض شارحؒ کے قول "فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت" پر ہے۔

اعتراض: خبرِ رسول جہاں علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے تو وہ متواتر ہونے کی صورت میں دیتی ہے اور اگر خبرِ رسول از قبیل

آحاد ہوتو وہ مفیدِ ظن ہوا کرتی ہے جیسا کہ یہ اصول، اصول فقہ میں مقرر ہے کہ یقین کا فائدہ اسی خبرِ رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو، تو اس صورت میں خبرِ رسول، خبرِ متواتر میں داخل ہوگی۔ دونوں کو الگ الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں (خبرِ رسول وخبرِ متواتر) ایک ہی ہیں۔ لہٰذا ماتنؒ کا خبرِ صادق کی دو قسمیں (خبرِ رسول اور خبرِ متواتر) قرار دینا درست نہیں ہے۔

جواب: قلنا الخ خبرِ رسول سے جو یقین حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی نے براہِ راست خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے حدیث سُنی ہو تو وہ بھی مفیدِ یقین ہے اگر چہ وہ متواتر نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وہ خبر کہ جس کے بارے میں یقین کے ساتھ خبرِ رسول ہونا معلوم ہو گیا ہو وہ مفیدِ یقین ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریقِ تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہوا ہو یا الہام وخواب کے ذریعہ خبرِ رسول ہونے کا علم ہوا ہو اگر چہ الہام کی صورت میں خود کو یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ۔

ترجمہ: اور بہر حال خبرِ واحد تو محض اس کے خبرِ رسول ہونے میں شُبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفیدِ علم نہیں ہے۔

قولہ واما خبر الواحد فانما لم يفد الخ خبرِ رسول کے حکم میں دو باتیں تھیں (۱) خبرِ رسول مفیدِ علم ہے۔ (۲) اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہے۔ تو پہلی بات پر یہاں شارحؒ ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: خبرِ واحد کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں ہیں وہ بھی تو خبرِ رسول ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ مفیدِ علم ویقین نہیں ہے بلکہ مفیدِ ظن ہے تو پھر ماتنؒ کا علی الاطلاق یوں کہنا کہ خبرِ رسول مفیدِ علم ویقین ہے کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبرِ واحد مفیدِ علم بمعنی یقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبرِ رسول ہونے میں شُبہ ہے اگر خبرِ رسول ہونے میں شبہ نہ رہے بلکہ اس کا خبرِ رسول ہی ہونا معلوم ہو جائے بایں طور کہ اس میں تواتر کی شرائط کے پائے جانے کا علم ہو جائے تو اس وقت وہ مفیدِ علم ویقین ہوگی نہ کہ مفیدِ ظن۔

فَاِنْ قِيْلَ فَاِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا اَوْ مَسْمُوْعًا مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهٖ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَالْحِسِّيَّاتِ لَا اِسْتِدْلَالِيًّا قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْاَخْبَارُ بِهٖ وَفِي الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ اِدْرَاكُ الْاَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْاِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهٖ وَثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهٖ مَثَلًا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَهُوَ اِسْتِدْلَالِيٌّ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جب خبر متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے سنی ہوئی ہو تو وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی کا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ علم ضروری متواتر میں وہ اس کے خبرِ رسول ہونے کو جاننا ہے۔ اس لئے کہ یہی تو وہ معنیٰ (بات) ہے کہ جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ (واقع) ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے سُنی گئی صرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جاننا ہے مثلاً نبی علیہ السلام کا فرمان "**البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر**" تواتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ خبرِ رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے پھر اس (حدیث) سے یہ (حکم) معلوم ہوا کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

قولہ فان قیل فاذا کان متواترًا او مسموعًا الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں یہ اعتراض ماتنؒ کے بیان کردہ خبر رسول کے حکم کی دوسری بات (علم استدلالی) کے متعلق ہے کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔

اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبرِ رسول ہونا تواتر کے ساتھ معلوم ہوا ہے تو وہ متواتر ہوگی اور جو خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے حاسہ سمع کے ادراک سے وہ حاسہ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہو گی اور چونکہ متواترات اور حسیات دونوں ضروری کے اقسام میں سے ہیں تو خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہونا چاہئے نہ کہ استدلالی حالانکہ ماتنؒ نے اس کو استدلالی قرار دیا ہے تو یہ کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبرِ رسول جو متواتر ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے اس میں دو باتیں ہیں (۱) اس کے خبرِ رسول ہونے کو جاننا (۲) اور خبرِ رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم۔ ان میں اول ضروری ہے اور ثانی استدلالی۔ کیونکہ مضمون کے صادق ہونے کا علم، نہ تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی کسی سے بالمشافہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی خبر کا مضمون صحیح ہو، مثلاً ابو جہل نے کوئی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بالمشافہ سنی، تو اس کو اس بات میں کوئی شک وشبہ نہ تھا کہ یہ خبر، رسول کی خبر ہے مگر رسول کی خبر کے مضمون کو صادق نہیں مانتا تھا، تو ماتنؒ نے خبرِ رسول سے حاصل ہونے والے علم کو جو استدلالی قرار دیا ہے وہ مضمون کے صادق ہونے کے اعتبار سے قرار دیا ہے مثلاً فرمانِ رسالت ہے "**البینة علی المدعی والیمین علی من انکر**" اب تواتر کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ خبر، خبرِ رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے کیونکہ تواتر کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے پھر اس خبرِ رسول سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ بیّنہ مدعی پر واجب ہیں اور قسم منکر پر ہے یہ مضمون جو ہمیں حاصل ہوا ہے یہ

استدلالی ہے اس لئے کہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے اور وہ استدلال قیاس کی شکل میں ہے جیسے "البینة علی المدعی" خبرِ رسول ہے (یہ صغریٰ ہے) اور ہر خبرِ رسول کا مضمون صحیح ہے (یہ کبریٰ ہے) لہٰذا "البینة علی المدعی الخ" (یہ نتیجہ ہے) کا مضمون یعنی مدعی پر بینہ واجب ہیں صحیح ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيْدُ لِلْعِلْمِ لَايَنْحَصِرُ فِي النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ خَبَرَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ خَبَرَ الْمَلَكِ اَوْ خَبَرَ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ اَوِ الْخَبَرَ الْمَقْرُوْنَ بِمَا يَرْفَعُ اِحْتِمَالَ الْكِذْبِ كَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهٖ اِلٰى دَارِهٖ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبرِ صادق جو مفید للعلم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ایسے قرینہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کر دے جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے زید کے گھر کی طرف سبقت کرنے کے وقت (یعنی دوڑنے کے وقت)۔

قولہ فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ماتنؒ نے خبرِ صادق کو جو مفیدِ یقین ہے فقط دو قسموں میں بند کر دیا، ایک خبرِ متواتر اور دوسری خبرِ رسول حالانکہ خبرِ صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی خبر جو کوہِ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کچھ خبر دی۔ اسی طرح شب معراج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے کچھ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبروں سے اس کے مضمون کا علم ویقین دونوں حضرات کو حاصل ہوا اسی طرح فرشتہ کی خبر یعنی جبرئیل علیہ السلام کی خبر، جو وہ انبیاء علیہم السلام کو دیتے تھے اس خبر سے بھی حضرات انبیاء علیہم السلام کو علم ویقین حاصل ہوتا تھا، اسی طرح اہل اجماع کی خبر سے بھی علم ویقین حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح وہ خبرِ واحد کہ جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمالِ کذب کو اٹھانے والا قرینہ ہو، تو ایسی خبر سے بھی علم ویقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مثلاً زید حج کو گیا ہوا تھا اور اس کی واپسی کا زمانہ شروع ہو گیا، آپ نے لوگوں کو اس کے گھر کی طرف دوڑتے ہوئے (جاتے ہوئے) دیکھا تو آپ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں دوڑتے ہوئے جا رہے ہیں تو اس نے آپ کو خبر دی کہ زید حج سے واپس آ گیا ہے اس سے ملاقات کے لئے جا رہے ہیں تو یہ خبر اگرچہ واحد ہے مگر مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو اس خبر کا مضمون، کہ زید آ گیا ہے، یقین حاصل ہو جائے گا۔

تو خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ فقط خبرِ صادق کی دو قسموں خبرِ متواتر اور خبرِ رسول سے علم ویقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبرِ صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ان سے بھی علم ویقین حاصل ہوتا ہے تو لہٰذا ماتنؒ کا دو میں انحصار کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مَّعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْقَرَائِنِ

الْمُفِيْدَةِ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ خَبَرُ الْمَلَكِ اِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى عَامَّةِ الْخَلْقِ اِذَا وَصَلَ اِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكْمُهٗ حُكْمُ الرَّسُوْلِ وَ خَبَرُ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّهٗ لَايُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهٖ بَلْ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْاِجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذٰلِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا جُعِلَ اِسْتِدْلَالِيًّا۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے کہ جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کے لئے محض اپنی خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان قرائن سے جو مفیدِ یقین ہیں دلالتِ عقل کی وجہ سے۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفیدِ علم ہوتی ہے، عامۃ الخلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جبکہ وہ ان (مخلوق) تک پہنچی ہو رسول علیہ السلام کی جانب سے، پس اس کا حکم خبرِ رسول کا حکم ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر، خبرِ متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید (علم) نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی طرف جو دلالت کرنے والی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر۔ تو ہم جواب دیں گے کہ پھر تو اسی طرح خبرِ رسول علیہ السلام بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

قولہ قلنا المراد بالخبر خبر یکون سببا الخ شارحؒ نے اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب: خبر صادق جو مفید علم و یقین ہے اس کا حصر دو قسموں میں یعنی خبر متواتر اور خبرِ رسول میں صحیح ہے اور خبر واحد جو مقرون بالقرائن ہے وہ مقسم یعنی خبرِ صادق سے خارج ہے اس لئے کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو **عامۃ الخلق** کے لئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بن سکے۔ اب مذکورہ خبر واحد جو قرائن سے مقرون ہے وہ علم کا سبب قرائن کی بناء پر بنی ہے اگر قرائن نہ ہوتے تو پھر خبرِ واحد کبھی بھی مفید علم و یقین نہ ہوتی۔

رہا سوال اللہ تعالیٰ کی خبر کا یا فرشتہ کی خبر کا، وہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہِ راست علم کا سبب نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ براہِ راست مخلوق سے ہم کلام نہیں ہوتے۔ لہٰذا علم کا سبب اس وقت بنیں گی کہ جب دونوں کی خبر رسول کے واسطہ سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی اور ان کے لئے مفید علم و یقین بھی ہوگی مگر اس صورت میں وہ اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبرِ رسول کہلائے گی۔

رہا سوال اہل اجماع کی خبر کا تو یہ خبرِ متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبرِ متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے کہ جن کا عادۃً اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے، اسی طرح اہل اجماع کی خبر ہے اس کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔ البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ خبرِ متواتر میں مخبرین کی سچائی کا یقین بدیہی ہے جبکہ اہل اجماع کی خبر میں مخبرین یعنی مجتہدین کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل یہ حدیث **"لاتجتمع امتی علی الضلالة"** ہے۔

"و قد یجاب بانہ الخ" سے بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے اس لئے کہ مقسم وہ خبرِ صادق ہے جو صرف قرائن سے نہیں بلکہ قرائن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بنے، جبکہ اہلِ اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنی ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ" کہ میری امت کا اجماع غلط بات اور گمراہی پر نہیں ہوسکتا بلکہ جس پر اتفاق کرے گی وہ حق اور صحیح ہوگا۔ تو اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع بذاتِ خود مفیدِ علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنا ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں۔

مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے "و کذلک خبر الرسول" سے اس کو رد فرما رہے ہیں، رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمہارا جواب درست مان لیا جائے اور اہل اجماع کی خبر کو اس بناء پر مقسم یعنی خبرِ صادق سے خارج کیا گیا ہو کہ وہ محض خبرِ رسول ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کی حجیت پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفیدِ علم و یقین ہے تو پھر "خبر الرسول" کو بھی مقسم یعنی خبرِ صادق سے خارج کرنا پڑے گا کیونکہ خبرِ رسول کے حُجت بننے کے لئے بھی دلائل کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے خبرِ رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے حالانکہ خبرِ رسول مقسم سے خارج نہیں اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم یعنی خبرِ صادق سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر خبرِ متواتر کے حکم میں داخل ہوگی، جیسا کہ پہلے جواب میں ذکر کیا گیا ہے۔

مگر شارحؒ نے مجیب کی غرض کو سمجھا ہی نہیں اس لئے کہ مجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حُجیت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ" ہے اسی وجہ سے یہ خبرِ رسول کے حکم میں ہوئی۔ بہر حال مجیب کا جواب شارحؒ کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اس کو خبرِ رسول میں داخل مانا جائے۔

وَاَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِهِمْ غَرِيْزَةٌ يَتْبَعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَقِيْلَ جَوْهَرٌ تُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوْسَاتُ بِالْمُشَاهَدَةِ۔

ترجمہ: اور بہر حال عقل، نفس کی وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے (کہ عقل) ایسی فطری شی ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم آتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا گیا ہے (کہ عقل) ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ

غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

قوله واما العقل وهو قوة للنفس الخ علم کا تیسرا سبب عقل ہے۔ اس عبارت میں عقل کی تین تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ شارحؒ نے عقل یہ کی تعریف کی ہے "**هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم و الادراكات**" یعنی نفس کی وہ قوت "عقل" کہلاتی ہے کہ جس سے نفس، علوم وادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد "نظری تصدیقات" ہیں اور ادراکات سے مراد "نظری تصورات" ہیں۔

حاصلِ تعریف یہ بنے گی کہ عقل اس قوت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات وتصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے۔ عقل کی چار قسمیں ہیں جس کا ہم فائدہ میں ذکر کریں گے۔ اور یہ قوت مراتب عقل کے لحاظ سے "**عقل بالملكه**" ہے۔

دوسری تعریف جس کو شارحؒ نے اپنے قول "**هو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات**" سے نقل کی ہے جو مشہور مفکر حارث ابن اسد المحاسبیؒ نے کی ہے جن کی پیدائش حضرت حسن بصری کے زمانہ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۴۳ ہجری میں ہوئی ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے کہ جس کے ذریعے آلات کی سلامتی کے نتیجہ میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہوتا ہے۔ یہ تعریف اصل ہے اور پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے کیونکہ جب بعض ضروریات کا علم بالفعل ہو گا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہو گی۔ "**العلم بالضروريات**" میں ضروریات سے مراد بعض ضروریات ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے اور محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم، بالفعل ہونا لازمی وضروری نہیں۔

غريزه: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو، اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے بمعنیٰ گڑھی ہوئی چیز۔ اور عقل کا لغوی معنیٰ ہے باندھنا، روکنا، عقل بھی چونکہ اپنے صاحب کو جرم کے ارتکاب سے روکتی ہے اس لئے اس کو عقل کہتے ہیں۔ محاسبیؒ نے "**عند سلامة الآلات**" کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم حاصل نہ ہو گا جیسے نائم اور صبی، اول کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ثانی کے اندر ضُعف ہے۔

اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس کو شارحؒ نے اپنے قول "**جوهر تدرك به الغائبات الخ**" سے نقل کیا ہے۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں خواہ

تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں۔ وسائط سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہیں اس لئے کہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ''تعریف'' اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ''دلیل'' کہتے ہیں اس بناء پر وسائط سے مراد دلائل وتعریفات دونوں ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل ''عرض'' ہے کیونکہ اس کی تعریف قوت سے کی گئی ہے جو کہ عرض ہے اور تیسری تعریف کے لحاظ سے ''عقل'' جوہر ہے کیونکہ اس کی تعریف جوہر سے کی گئی ہے۔

فائدہ: عقل چار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) وہ چیز کہ جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے، انسان اس کی وجہ سے فکر وتدبر کر کے باریک صنعتیں نکالتا ہے (۲) جائز ومحال سمجھنے والی طبعی قوت کا نام عقل ہے (۳) تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں (۴) پیدائشی قوت کا کمال، حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور آخرت کی طلب میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں (۱) عقل ہیولانی، یہ بچوں کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد وصلاحیت ہوتی ہے۔ (۲) عقل بالملکہ، کہ قوت، درجہ قوت سے نکل کر فعلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور تصورات وادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت حاصل ہو جائے یعنی ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظر کو حاصل کرنے کی استعداد ہو اس کا نام ''عقل بالملکہ'' ہے کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ حاصل ہے۔

(۳) عقل بالفعل۔ کہ اس میں قوتِ استنباط پیدا ہو جائے یعنی خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سر نو فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان نظریات کے استحضار پر قادر ہو۔

(۴) عقل مستفاد۔ کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم وادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں یعنی نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں اور ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا صَرَّحَ بِذٰلِكَ لِمَا فِيْهِ مِنْ خِلَافِ السُّمَنِيَّةِ وَالْمُلَاحِدَةِ فِيْ جَمِيْعِ النَّظْرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِي الْاِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْآرَاءِ۔

ترجمہ: پس وہ (عقل) بھی علم کا سبب ہے (ماتنؒ نے) اس (عقل کے سبب علم ہونے) کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں سُمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر۔ اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الٰہیات کے اندر، بناء کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

قولہ فھو سبب للعلم ایضا الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ابتداء ماتنؒ نے اپنے قول "واسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة و الخبر الصادق و العقل" میں حواس، خبرِ صادق اور عقل ان تینوں کاسببِ علم ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا اور جب ان کی تفصیل شروع کی تو لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی بلکہ یوں فرمایا "موجب للعلم الضروری" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ اور جب عقل کی تفصیل کی باری آئی تو لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب: عقل کے سببِ علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے سبب مستحقِ تاکید تھا، اس لئے ماتنؒ نے یہاں لفظِ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی ہے۔ اختلاف اگرچہ حواس کے سببِ علم ہونے کے بارے میں بھی ہے مگر چونکہ اس کے سببِ علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابلِ توجہ نہیں اسی وجہ سے اس میں تاکید نہیں سمجھی گئی۔

سُمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، سُمنیہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندوستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں تو سُمنیہ عقل ونظر کے مفید للعلم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل ونظر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد ویقین کے حق ہونے کا علم اگر بدیہی ہے تو پھر اس میں یعنی اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے۔ حالانکہ اعتقاد کی غلطی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم لوگوں کو مذاہب بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں جو ان کا اعتقاد عقل ونظر کے نتیجہ میں تھا، پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے تو دوسرا مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔

اور اگر عقل ونظر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو پھر یہ دوسری نظر کا محتاج ہوگا علی هٰذا القیاس، تو اس صورت میں دَور اور تسلسل لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے۔ اور ملاحدہ نے بھی تمام نظریات کے اندر عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، ملاحدہ یہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو ظاہراً رافضی ہے اور باطناً کافر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے اور یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے کچھ ظواہر ہیں اور کچھ حقائق ہیں جہلاء صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور عُقلاء حقائق کو جاننے والے ہیں ان حقائق کے رموز اور اشارات ہیں کہ جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے ان کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ اور اصطلاحاتِ شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے چند نمونے یہ ہیں۔

نبی اس ذات کا نام ہے کہ جس پر قوت قدسیہ کا فیضان ہے، جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے، جنابت سے مراد راز کا افشاء ہے، غسل سے مراد تجدید عہد ہے، طہارت سے مراد مذہب باطنہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت ہے، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، طوفانِ نوح سے مراد علم کا طوفان ہے، آتشِ نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، معاد سے

مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو بہر حال ملاحدہ عقل ونظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں آپس میں بہت اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو پھر عُقلاء باہم اختلاف نہ کرتے۔

اور الٰہیات میں بعض فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ " الٰہیات"عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ عقل ونظر سے زیادہ سے زیادہ ظن تو حاصل ہوسکتا ہے علم حاصل نہیں ہوسکتا جو یقین کے معنیٰ میں ہے، تو سُمنیہ وملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کے انکار کرنے کی علت کثرتِ اختلاف ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظْرِ فَلَايُنَافِيْ كَوْنَ النَّظْرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اسْتِدْلَالٌ بِنَظْرِ الْعَقْلِ فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَا نَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُّفِيْدَ شَيْئًا فَلَايَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدُ فَلَايَكُوْنُ مُعَارَضَةً۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ فسادِ نظر کی وجہ سے ہے پس یہ عقل کی نظرِ صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا، علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا (کہ الٰہیات میں کثرتِ اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظرِ عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے کہ جس کا تم نے انکار کیا ہے تو تناقض پیدا ہوگیا۔ پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ (اس نظرِ فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کسی شئی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو پھر معارضہ نہ ہوا (اور ہمارا قول " نظر" مفیدِ علم ہے معارضہ سے محفوظ رہا)۔

قولہ والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ اس عبارت میں شارحؒ نے تینوں فرقوں کے دلائل (یعنی انہوں نے کثرتِ اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفیدِ علم ہونے کا انکار کیا تھا) کے دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی اور دوسرا الزامی جواب دیا ہے۔

"والجواب الخ" سے تحقیقی جواب کا ذکر ہے۔

تحقیقی جواب: یہ ہے کہ نظریات میں کثرتِ اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے اور ایسا اختلاف نظرِ صحیح کے مفیدِ علم ہونے کے منافی نہیں ہے اور ہم عقل ونظرِ صحیح کے مفیدِ علم ہونے کے قائل ہیں اور نظرِ فاسد کے مفید ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ جیسے اگر بھینگا آدمی ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اچھی آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔

الزامی جواب: علی ان ما ذکرتم الخ تم نے جو یہ کہا ہے کہ کثرتِ اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفیدِ علم نہیں ہے، اس میں تم نے خود " نظر العقل" ہی سے استدلال کیا ہے اس کا تم انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو۔ تم

نے لیل کے مقدمات کو ترتیب دیتے ہوئے اس طرح کہا ہے "لو کان نظر العقل سببًا للعلم فی النظریات، لما وقع فیھا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیھا کثیر" کہ اگر عقل علم کا سبب ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف واقع نہ ہوتا، لیکن اس میں عُقلاء کا بہت اختلاف ہے۔ آپ کی اس ترتیبِ مقدمات سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ عقل سببِ علم نہیں ہے، جبکہ مقدمات کو ترتیب دینے کا نام "نظر" ہے گویا کہ نظر ہی سے نظر کے مفیدِ علم نہ ہونے کا علم حاصل ہوا ہے اور جس چیز سے کسی چیز کا علم حاصل ہو وہ سببِ علم ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ نظر (عقل) علم کا سبب ہے۔ اور جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اسی چیز کا اثبات ہے تو تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا۔

اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قولِ فاسد "النظر یفید العلم" کا ہمارے قولِ فاسد "کثرۃ الخلاف تدل علی عدم کون النظر مفیدًا للعلم" سے معارضہ ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے۔ تو پھر ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کو تیسا مثل مشہور ہے۔ جمہور کی طرف سے اس پر گرفت کی گئی کہ اچھا تم یہ بتاؤ کہ تمہارا استدلال "لو کان نظر العقل سببًا للعلم فی النظریات، لما وقع فیھا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیھا کثیر" ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلہ میں مفید ہے یا نہیں، اگر مفید ہے تو پھر تمہارا یہ کہنا (کہ ہمارا قولِ فاسد جمہور کے قولِ فاسد سے معارض ہے) یعنی اپنے قول کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہ ہوگا اور ہمارا قول "النظر یفید العلم" معارضہ سے محفوظ رہا، لہٰذا ہماری بات ثابت ہوگئی کہ "نظر العقل" مفیدِ علم ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ کَوْنُ النَّظَرِ مُفِیْدًا لِلْعِلْمِ اِنْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَمْ یَقَعْ فِیْهِ خِلَافٌ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَیْنِ وَاِنْ کَانَ نَظَرِیًّا یَلْزَمُ اِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَاِنَّهٗ دَوْرٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ نظر کا مفیدِ علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے جیسے ہمارے قول "الواحد نصف الاثنین" میں اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

قولہ فان قیل کون النظر مفیدًا للعلم الخ اس عبارت میں شارحؒ فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ کا مقولہ ہے کہ نظرِ عقل مفیدِ علم ہے اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ نظرِ عقل جو علم کا سبب ہے اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا نظری ہے آپ جو بھی شق اختیار کریں گے اشکال سے خالی نہ ہوگی اگر آپ کہیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے جبکہ ضروری ایسا ہونا چاہئے کہ اس میں اختلاف نہ ہو جیسے ایک، دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ نظری ہے تو پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی۔ اور

اس سے دَور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اگلی عبارت میں شارحؒ اس اعتراض کا جواب، اولاً شق اول کو اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے جواب دیں گے۔

قُلْنَا الضَّرُوْرِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيْهِ خِلَافٌ اِمَّا لِعِنَادٍ اَوْ لِقُصُوْرٍ فِي الْاِدْرَاكِ فَاِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَةٌ بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٍ مِّنَ الْاٰثَارِ وَ شَهَادَةٍ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالنَّظَرِيُّ قَدْ يَثْبُتُ بِنَظْرٍ مَّخْصُوْصٍ لَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالنَّظْرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيْدُ الْعِلْمَ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ هٰذَا النَّظْرِ بَلْ لِكَوْنِهٖ صَحِيْحًا مَقْرُوْنًا بِشَرَائِطِهٖ فَيَكُوْنُ كُلُّ نَظْرٍ صَحِيْحٍ مَقْرُوْنٍ بِشَرَائِطِهٖ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ وَ فِيْ تَحْقِيْقِ هٰذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيْلٍ لَا يَلِيْقُ بِهٰذَا الْكِتَابِ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں کبھی اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے، اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ۔ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی مخصوص نظر کے ساتھ کہ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول "**العالم متغیر و کل متغیر حادث**" تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوثِ عالم کے علم کا ضرورۃً۔ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے، تو ہر وہ نظرِ صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملی ہوئی ہو مفیدِ علم ہوگی۔ اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

قولہ قلنا الضروری قد یقع فیہ خلاف الخ یہاں سے شارحؒ اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: پہلی شق کو اختیار کر کے ہم نے نظرِ صحیح کے مفیدِ علم ہونے کو ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بہت ہیں کبھی عناد کی بناء پر ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے (عمداً حق کے انکار کو عناد کہتے ہیں) اور کبھی قضیہ ضروریہ کے اطراف یعنی موضوع و محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی اختلاف ہو جاتا ہے، لہٰذا ہمارا مذکورہ قول "**کل نظر صحیح مفید للعلم**" قضیہ بدیہیہ ہے مگر مخالفین نے عناد یا اپنی عقل کی کوتاہی و کمی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سوفسطائیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے، کیونکہ سب انسانوں کی عقلیں برابر نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے اس لئے کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں اور عقلوں سے صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں۔ جیسے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے رفیق سفر سے پانی مانگا تو اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا تو آپ نے سارا پانی دس درہم کے بدلے میں خرید لیا پھر امام صاحبؒ نے ستو کے کھانے میں اپنے رفیق کو شریک کیا تو اس کو پیاس لگی پانی مانگا امام صاحبؒ نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا اور

فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم کا ہے، تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا تو اس نے ایک پیالہ دس درہم میں خریدا۔ یوں امام صاحبؒ نے اپنی عقل کی تدبیر سے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف دوسرے آدمی کے عقل کی کہانی بھی سنو، کہ ایک شخص حجام (نائی) کی دوکان میں آیا اپنے بال کٹوائے، اجرت میں ایک روپیہ دیا اٹھنی واپس لینی تھی حجام کے پاس ریزگاری (اٹھنی) نہ تھی تو حجام نے کہا باقی پیسے بعد میں لے لینا مگر وہ شخص بقایا لینے پر بضد رہا بالآخر حجام کو ایک ترکیب سوجھی تو اس نے کہا کہ اچھا یوں کرو کہ بقیہ اٹھنی کے عوض تیری بیوی کے سر کے بال مونڈ دوں گا وہ صاحب راضی ہو گئے گھر سے بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لائے وہ بیچاری چلاتی اور روتی رہی مگر یہ صاحب بڑی مضبوطی سے اس کا سر پکڑے ہوئے نائی کے پاس لائے تو نائی نے اس کے سر کے تمام بال مونڈ دیئے وہ بیچاری شرم کے مارے سر پر رومال رکھ کر گھر واپس آئی ادھر حجام (نائی) نے عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے تو وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرنے لگے اور بیٹی کو ساتھ لے گئے جب تک اس کے سر پر کافی بال نہ اگے تھے اس کو اپنے پاس رکھا۔ تو دیکھئے دونوں عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے۔ نیز احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے جیسے کہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے **"هن ناقصات العقل و الدين"**۔ یہ جواب جو شق اول اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازیؒ کا پسندیدہ ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام الحرمین کا پسندیدہ ہے کہ نظرِ صحیح کے مفیدِ علم ہونے کو نظری مانا گیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس سے تو **"اثبات النظر بالنظر"** لازم آئے گا جو دَور کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے بایں معنیٰ کہ نظری کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی یہی **"اثبات النظر بالنظر"** ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کو کبھی ایسی نظرِ مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں یعنی بالکل واضح ہوتے ہیں اگرچہ وہ خود نظری ہے مگر **بديهي المقدمات** ہونے کی وجہ سے اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، تو ایسی صورت میں **"اثبات النظر بالنظر"** والا اشکال ختم ہو جائے گا۔ جیسے جب ہم کہتے ہیں **"العالم متغير و كل متغير حادث"** تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ **"العالم حادث"** کا علم حاصل ہوا ہے حالانکہ عالم کا حادث ہونا نظری تھا جو ہم کو مذکورہ نظر سے حاصل ہوا ہے مگر چونکہ مذکورہ نظر کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں اور ان کا اثبات کسی اور نظر پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا دور بھی لازم نہ آیا۔

شارحؒ اپنے قول **"وليس ذلك بخصوصية هذا النظر الخ"** سے یہ فرما رہے ہیں کہ نظر مذکور **"العالم متغير و كل متغير حادث"** اس وجہ سے نتیجہ **"العالم حادث"** کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیبِ مقدمات کی شکل اول کی شرائط (یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا) پر مشتمل

ہے، اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائطِ نظر پر مشتمل ہو تو وہ (نظر) مفیدِ علم ہو گی، لہٰذا ہمارا دعویٰ "کل نظر صحیح مفید للعلم" ثابت ہو گیا۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے، البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیل موجود ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَاثَبَتَ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَیْرِ اِحْتِیَاجٍ اِلٰی تَفَکُّرٍ فَهُوَ ضَرُوْرِیٌّ کَالْعِلْمِ بِاَنَّ کُلَّ الشَّیْئِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَی الْکُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ لَایَتَوَقَّفُ عَلٰی شَیْئٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِیْهِ حَیْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ کَالْیَدِ مَثَلًا قَدْ یَکُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ یَتَصَوَّرْ مَعْنَی الْجُزْءِ وَ الْکُلِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیْ بِالنَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ سَوَاءٌ کَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَی الْمَعْلُوْلِ کَمَا اِذَا رَاٰی نَارًا فَعَلِمَ اَنَّ لَهَا دُخَانًا اَوْ مِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَی الْعِلَّةِ کَمَا اِذَا رَاٰی دُخَانًا فَعَلِمَ اَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ یُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاِسْمِ التَّعْلِیْلِ وَالثَّانِیْ بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَ اِکْتِسَابِیٌّ اَیْ حَاصِلٌ بِالْکَسْبِ۔

ترجمہ: اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو عقل سے ثابت ہے بداہۃً یعنی تفکر کی طرف احتیاج کے بغیر پہلی ہی توجہ سے، پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جزء اور اعظم کے معنیٰ کے تصور کے بعد کسی اور شی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ مثلاً کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو (درحقیقت اس نے) کل اور جزء کے معنیٰ کا تصور ہی نہیں کیا (یعنی سمجھا ہی نہیں ہے)۔ اور جو علم استدلال سے ثابت ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ جب اس نے آگ دیکھی پھر اس نے جان لیا کہ اس کے لئے دھواں ہے یا (استدلال) معلول سے علت پر ہو جیسا کہ جب دھواں دیکھا پھر اس نے جان لیا کہ یہاں آگ ہے۔ اور کبھی اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو مثل کے استدلال سے حاصل ہو) پس وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ سے حاصل ہو۔

قولہ وماثبت منه ای من العلم الخ ماتنؒ نے جس طرح دیگر اسبابِ علم (حواس، خبر متواتر، خبر رسول) سے حاصل ہونے والے علم کے حکم کو بیان کیا یعنی اس کا ضروری ہونا یا استدلالی ہونا بیان کیا اسی طرح یہاں ماتنؒ عقل کے سبب علم ہونے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس سے حاصل ہونے والے "علم" کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے (۱) اگر کسی چیز کا علم بغیر نظر وفکر کے محض عقل وذہن کو متوجہ کرنے سے حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا جیسے کل کا اپنے جزء سے بڑے ہونے کا علم، کل اور جزء۔ اور اعظم کے معنیٰ جاننے کے بعد محض عقل کے متوجہ کرنے سے ہمیں حاصل ہوا ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں توقف کرے اور کہے کہ جزء بھی کبھی کل سے بڑا ہوتا

ہے ہر دفعہ کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے مثلاً کبھی ہاتھ جو انسان کا ایک جزء ہے اپنے کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو دراصل اس کو جزء اور کل کے معنیٰ کا بھی علم نہیں ہے اس لئے کہ کل اپنے ہاتھ اور بقیہ اعضاء سمیت ہے جبکہ جزء فقط ہاتھ ہے اگر ہاتھ اپنے کل جسم سے کہ جس میں ہاتھ بھی داخل ہے بڑا ہو جائے تو اس صورت میں شی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو صراحۃً باطل ہے۔ (۲) اور جو علم عقل سے استدلال کے ذریعے سے یعنی دلیل میں نظر وفکر کرنے سے حاصل ہو تو وہ اکتسابی ہے خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کسی نے آگ کو دیکھا تو اس کو اس سے دھواں کا علم ہوا کہ وہاں دھواں ہے تو یہاں آگ (علت) کو دھواں (معلول) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو "دلیل لِمی" کہتے ہیں اور خواہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کسی نے دھواں دیکھا تو اس کو اس سے آگ کا علم حاصل ہوا ہے کہ وہاں آگ ہے تو یہاں دھواں (معلول) کو آگ (علت) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو "دلیلِ اِنی" کہتے ہیں اول کو یعنی اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اس کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ثانی کو یعنی اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اس کو استدلال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَ النَّظْرِ فِى الْمُقَدَّمَاتِ فِى الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَ الْاِصْغَاءِ وَ تَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ فِى الْحِسِّيَّاتِ فَالْاِكْتِسَابِيُّ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ لِاَنَّهُ الَّذِىْ يَحْصُلُ بِالنَّظْرِ فِى الدَّلِيْلِ فَكُلُّ اسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٌّ وَلَاعَكْسَ كَالْاِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَ الْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور وہ کسب اپنے اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنا ہے جیسے عقل کو گردش دینا (کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلال کے اندر اور (جیسے) کان کو جھکا دینا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر۔ پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے کہ جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے وہ دیکھنا جو ارادے اور اختیار سے حاصل ہو۔

قولہ وهو مباشرة الاسباب بالاختيار الخ اس عبارت میں شارحؒ دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں (۱) اکتسابی کا معنیٰ (۲) اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت۔

پہلی بات: اکتساب کا معنیٰ یہ ہے کہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کسی شی کے علم کے حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترتیب دینے میں نظر وفکر کرنا اور عقل کو گردش دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اسی طرح حسیات کے اندر حواس کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہوگا مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے تو آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان واشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہے۔

دوسری بات: اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے اس لئے کہ استدلال صرف نظر فی الدلیل کو کہتے ہیں یعنی ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کرنا جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہٰذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور جو اکتسابی ہوگا ضروری نہیں کہ وہ استدلالی بھی ہو۔

وَاَمَّا الضَّرُوْرِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا لَايَكُوْنُ تَحْصِيْلُه، مَقْدُوْرًالِلْمَخْلُوْقِ اَيْ يَكُوْنُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوْقِ وَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بِدُوْنِ فِكْرٍ وَ نَظْرٍ فِي الدَّلِيْلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِكْتِسَابِيًّا اَيْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ وَبَعْضُهُمْ ضَرُوْرِيًّا اَيْ حَاصِلًا بِدُوْنِ الْاِسْتِدْلَالِ فَظَهَرَ اَنَّه، لَاتَنَاقُضَ فِيْ كَلَامِ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ اِنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ وَهُوَ مَايُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهٖ وَ اِخْتِيَارِهٖ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِهٖ وَتَغَيُّرِ اَحْوَالِهٖ وَ اِكْتِسَابِيٌّ وَهُوَ مَايُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهٖ وَ اَسْبَابُه، ثَلَاثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ نَظْرُ الْعَقْلِ ثُمَّ قَالَ وَ الْحَاصِلُ مِنْ نَظْرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظْرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ وَاسْتِدْلَالِيٌّ يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلٰى نَوْعِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری پس کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور کبھی (ضروری) استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جو دلیل میں بغیر نظر وفکر کرنے کے حاصل ہو جائے۔ پس اسی وجہ سے بعض (علماء) نے اس علم کو کہ جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا ہے اکتسابی قرار دیا ہے یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونے والا۔ اور بعضوں نے اس کو ضروری قرار دیا ہے یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس حیثیت سے انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب اور اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں حواسِ سلیمہ، خبرِ صادق اور نظرِ عقل۔ پھر کہا کہ نظرِ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے (اس بات کا) علم کہ کُل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے

کہ جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے وجود کا علم ہوجانا۔

قوله واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی الخ شارحؒ کی اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ "فمن ھٰھنا" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ضروری کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ دوسرا حصہ "فمن ھٰھنا" سے "فظھر انه" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک تناقض کا دفعیہ کیا ہے تیسرا حصہ "فظھر انه" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے (جوصاحبِ بدایہ کی کلام ہے) اس میں واقع ہونے والے تناقض کو بھی ختم کیا ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا حصہ: واما الضروری الخ فرماتے ہیں کہ نظرِ عقل سے حاصل ہونے والے علم کو ماتنؒ نے ضروری بھی قرار دیا ہے اور استدلالی بھی، تو ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ماتنؒ کی کلام میں ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں۔ اسی استعمال وتقابل کے مختلف ہوجانے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح مختلف ہوگئی ہے، چنانچہ ضروری کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق (بندوں) کی قدرت میں نہ ہو۔ اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔

(۲) اور بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر وفکر یعنی ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کئے بغیر حاصل ہو۔ اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر وفکر کرنے سے حاصل ہو۔

دوسرا حصہ: فمن ھٰھنا الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ نے ایک تناقض وتضاد کو ختم کیا ہے، وہ تناقض یہ تھا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بھی قرار دیا گیا اور ضروری بھی، جبکہ ماتنؒ نے ضروری کو اکتسابی کا قسیم و مقابل قرار دیا ہے تو دونوں (اکتسابی وضروری) جمع کیسے ہوسکتے ہیں، تو شارحؒ نے یہ تناقض وتضاد ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ جنہوں نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا ہے وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو "اکتسابی" قرار دیا گیا کیونکہ حواس، علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم، اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر وفکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو۔ تو معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الثانی ہے نہ کہ بالمعنیٰ الاول۔ اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الاول ہے نہ کہ بالمعنیٰ الثانی۔ تو جب دونوں (اکتسابی وضروری) کی جہتیں مختلف ہیں۔ تو اب کوئی تناقض باقی نہ رہا۔

تیسرا حصہ: **فظهر انه الخ** سے لے کر آخر **عند الرؤية الدخان** تک، یہ صاحب بدایہ کی کلام ہے جو امام نور الدین بخاری جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں انہوں نے اپنی کتاب ''بدایۃ الکلام'' میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں (۱) ضروری (۲) اکتسابی۔ ضروری وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں اس کے کسب اور اختیار کے بغیر پیدا کر دے۔ جیسے بندہ کو اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم، جیسے صحت، مرض، بھوک، پیاس، لذت، اَلَم وغیرہ، جن میں انسان کے ساتھ تمام حیوانات بھی شریک ہیں۔

اور اکتسابی وہ علم ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا کر دے۔ اور کسب وہ اسباب کو استعمال میں لانا ہے اور اسباب تین ہیں (۱) حواسِ سلیمہ (۲) خبرِ صادق (۳) نظرِ عقل۔ تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا مقابل وقسیم قرار دیا ہے۔ آگے چل کر انہوں نے نظرِ عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی پھر دو قسمیں قرار دیں۔ (۱) ضروری (۲) استدلالی۔ ضروری وہ علم ہے جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جائے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے یہ ضروری ہے۔ اور استدلالی وہ ہے کہ جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آ جائے جیسے دھویں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم آ جانا۔ تو جس ضروری کو انہوں نے اکتسابی کا مقابل وقسیم قرار دیا تھا آگے چل کر اسی ضروری کو انہوں نے اکتسابی کی قسم قرار دے دیا ہے، جس سے قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض ہے اس لئے کہ قسیم ومقابل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر ہو اور قسم ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر نہ ہو، یہ تو صریح تناقض ہے۔

شارحؒ اس تناقض کو یوں دفع کر رہے ہیں کہ قسیم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل اکتسابی ہے اور قسم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل استدلالی ہے تو قسیم ضروری کی تعریف وتفسیر اور ہے اور قسم ضروری کی تعریف وتفسیر اور ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا صاحب بدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہ ہوا۔

نیز صاحب بدایہ کی کلام ''ان العلم الحادث'' میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے بلکہ اس کا علم قدیم ہے کسی قسم کی طرف منقسم نہیں ہے۔

وَالْاِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ بِالْقَاءِ مَعْنًى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْئِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ حَتّٰى يَرِدَ بِهِ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ وَ كَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْئِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ اَوِ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ اَوِ الْجُزْئِيَّاتِ اِلَّا اَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهٗ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْاِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَ يَصْلُحُ لِلْاِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَاِلَّا فَلَاشَكَّ اَنَّهٗ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهٖ فِي

فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ أَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ وَحُكِيَ عَنْ كَثِيْرٍ مِنَ السَّلَفِ وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ وَالْاعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِالْعِلْمِ مَالَا يَشْمُلُهُمَا وَإِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ۔

ترجمہ: اور الہام کہ جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر دل سے کسی بات کے ڈالنے کے ساتھ یہ (الہام) اہلِ حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسبابِ علم میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو۔ اور اولیٰ بات یہ تھی کہ (ماتنؒ) یوں فرماتے "لیس من اسباب العلم بالشیء" مگر انہوں نے تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ، مگر لفظ ''صحت'' کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ پھر بظاہر یہ (معلوم ہوتا) ہے کہ ماتنؒ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھے، ورنہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الہام کے ذریعہ کبھی علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "الھمنی ربی" کہ مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے سلف حضرات سے یہ منقول ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے)۔ اور بہر حال خبر واحد (ایک عادل آدمی کی خبر) اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقادِ جازم کا جو زوال کو قبول کرے۔ پس گویا کہ ماتنؒ کی مراد علم سے وہ ہے کہ جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قولہ والھام المفسر بالقاء معنیً فی القلب الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ الہام اہل حق کے نزدیک علم و معرفت کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ "وکان الاولیٰ" تک ہے اس حصہ میں الہام کی تعریف اور اس الہام پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ "وکان الاولیٰ" سے "ثم الظاھر" تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ تیسرا حصہ "ثم الظاھر" سے "واما خبر الواحد" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ماتنؒ کی کلام "لیس من اسباب المعرفة الخ" سے ایک تنبیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چوتھا حصہ "واما خبر الواحد" سے آخر تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض مقدر کے جواب کا ذکر ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

پہلا حصہ:

الہام کی تعریف۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طریقہ پر یعنی بلا استحقاق اور بلا اکتساب محض اپنے

فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔

اعتراض: آپ نے اسباب کو صرف تین میں منحصر کر دیا (حواسِ سلیمہ، خبرِ صادق اور عقل) حالانکہ الہام بھی علم کا ایک سبب ہے، لہٰذا تین میں انحصار درست نہیں۔

جواب: ماتنؒ نے فرمایا کہ اہل حق کے نزدیک الہام علم کا سبب نہیں ہے کیونکہ اس سے کسی شی کی صحت کا علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ نیز بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے یہ جواب دیا ہے کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔

دوسرا حصہ: و کان الاولیٰ الخ

اعتراض: اس سے پہلے ماتنؒ نے اپنے قول "و اسباب العلم ثلاثة" میں اور "اما العقل فهو سبب للعلم" میں لفظ علم کا ذکر کیا ہے جبکہ یہاں الہام کے اندر لفظ "معرفت" کو لائے ہیں، بہتر یہ تھا کہ یہاں بھی لفظ "علم" کو لاتے اور یوں فرماتے "والالهام ليس من اسباب العلم الخ" تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت ہو جاتی ایسا کیوں نہیں کیا، اس میں کیا حکمت تھی۔

جواب: شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ماتنؒ کا مقصد شاید اس سے یہ ہے کہ یہاں علم اور معرفت دونوں متحد ہیں ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے اور دونوں میں فرق کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "علم" مرکبات اور کلیات کے جاننے کا نام ہے اور "معرفت" بسائط یعنی غیر مرکبات اور جزئیات کے جاننے کا نام ہے۔ تو ماتنؒ نے یہاں لفظ "معرفت" لا کر اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔

پھر شارحؒ نے ماتنؒ پر یہ ضرب لگائی ہے کہ ماتنؒ نے "من اسباب المعرفة الشیء" کے بجائے "بصحة الشیء" کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود ہے بلکہ خلافِ معنیٰ کی جانب وہم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ الہام صحت شی کی معرفت کا سبب نہیں البتہ اس کے ذریعہ فسادِ شی کا علم ہوسکتا ہے حالانکہ مقصود الہام سے اس کے مطلق سبّبِ علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

تیسرا حصہ: ثم الظاهر الخ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتنؒ نے جو تین اسبابِ علم بیان کئے ہیں وہ ایسے سبب ہیں جو عامة الخلق کے لئے علم و یقین کا ذریعہ ہیں اور ایسا علم و یقین جو غیروں پر حجت بنتا ہے۔ اور الہام عامة الخلق کے لئے علم کا سبب بھی نہیں ہے اور نہ ہی غیروں پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ خواص کے لئے الہام، علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود ہے "الهمنی ربی" دوسری حدیث "اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله" اول حدیث کی تخریج نہیں ملی جبکہ دوسری حدیث صحیح ہے جو ترمذی میں موجود ہے۔ اسی طرح بہت سے اسلاف سے منقول ہے کہ ان کو الہام ہوا ہے جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ محی الدین ابن عربی، ابو یزید بسطامی، حضرت جنید بغدادی وغیرہ۔

چوتھا حصہ: واما خبر الواحد الخ

اعتراض: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اسباب پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

جواب: ماتنؒ کے قول "و اسباب العلم ثلاثة" میں علم سے مراد وہ علم ہے جو تصدیق یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے جبکہ خبرِ واحد مفیدِ ظن ہے اور اعتقادِ جازم یعنی مجتہد کی تقلید زوال کو قبول کرتی ہے۔ نیز دونوں (ظن، اعتقاد جازم) تصدیقاتِ غیر یقینیہ ہیں۔ لہٰذا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست ہے۔

فائدہ: عادل: وہ عاقل بالغ مومن آدمی ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرائض، واجبات اور سننِ مؤکدہ کو ادا کرے اور کبائر سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور کوئی ایسا فعل (کام) نہ کرتا ہو جو اس کی عدالت کو مجروح کر دے مثلاً راستہ (گزرگاہ) پر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

مجتہد: وہ ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکامِ شرعیہ کے نکالنے پر قادر ہو اور ان آیات کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ پانچ سو آیات ہیں، اسی طرح ان احادیث کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ تقریباً تین ہزار احادیث ہیں۔ نیز ان آیات و احادیث کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ حاجت کے وقت جلدی سے انکا استحضار ہو سکے۔

تقلید مجتہد: تقلید ایسے اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے جو زوال کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ مقلد کو مجتہد سے علمی محبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے اور کبھی مقلد درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے۔ کسی امام کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اسے اعتقاد حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پانے کی وجہ سے وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔

صاحبِ نبراس نے اس موقع پر امام ابوجعفر طحاویؒ کے حنفی مسلک کو اختیار کرنے کے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المسلک ہو گئے تھے، انہوں نے شافعیہ کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے گا۔ امام طحاویؒ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ جب ان کی ماں کا انتقال ہوا اس وقت آپ پیٹ میں زندہ تھے تو پیٹ چاک کر کے ان کو نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا یہ کہہ کر کہ میں ایسے مذہب سے راضی نہیں ہوں کہ جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔

وَالْعَالَمُ اَیْ مَا سِوَی اللّٰهِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا یُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَ عَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحَیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّهَا لَیْسَتْ غَیْرَ الذَّاتِ کَمَا اَنَّهَا لَیْسَتْ عَیْنَهَا بِجَمِیْعِ اَجْزَائِهٖ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِیْهَا وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مُحْدَثٌ اَیْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ کَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ حَیْثُ ذَهَبُوْا اِلٰی

قِدَمِ السَّمٰوَاتِ بِمَوَادِّهَا وَ صُوَرِهَا وَاَشْکَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا لٰکِنَّ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنَّهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَةٍ نَعَمْ اَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَا سِوَی اللّٰهِ تَعَالٰی لٰکِنَّ بِمَعْنَی الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الْغَیْرِ لَا بِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْهِ۔

ترجمہ: اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، کہ جن سے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہوگئیں اس لئے کہ وہ (صفات) غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس زمین پر ہے مُحدَث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا گیا ہے، بایں معنیٰ کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا (یعنی پایا گیا)۔ برخلاف فلاسفہ کے اس حیثیت سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صورِ جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورتِ جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنیٰ کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے۔ ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنیٰ میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنیٰ میں۔

قولہ والعالم ای ما سوی اللّٰہ تعالیٰ الخ ای ما سویٰ اللّٰہ۔ میں ما موصولہ ہے اور سویٰ، غیر کے معنیٰ میں ہے۔ کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور "من الموجودات" ما موصولہ کا بیان ہے اور "مما یعلم بہ الصانع" یہ بیانِ ثانی ہے ما موصولہ کا یا پھر موجودات کا بیان ہے۔

یہاں سے ماتنؒ عالم کی بحث شروع فرمارہے ہیں کہ عالَم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ شارحؒ نے عالم کا معنیٰ بیان کرتے ہوئے کہا کہ عالم اللہ تعالیٰ کے سوا ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعہ سے صانع (اللہ تعالیٰ) کو جانا جاتا ہے یعنی عالَم، غیر اللہ کا نام ہے۔

عالَم: فَاعَلٌ کے وزن پر اسم آلہ کا صیغہ ہے جس طرح اسم آلہ کا صیغہ مِفْعَلٌ، مِفْعَالٌ، مِفْعَلَةٌ کے وزن پر آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک صیغہ فَاعَلٌ کے وزن پر بھی آتا ہے جیسے خَاتَمٌ مہر لگانے کا آلہ، ایسے ہی عالم ہے جاننے کا آلہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز کہ جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ بن گئی ہے کہ عالم صرف اس کو کہتے ہیں کہ جس سے صانع کا پتہ چلے، لغت کے اعتبار سے ہر ہر جزئی کو عالم کہہ سکتے ہیں مثلاً عالم زید، عالم خالد، عالم بکر وغیرہ، مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجناس میں ہوتا ہے لہٰذا یوں کہنا درست ہے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم حیوان، عالم نباتات، عالم انسان، عالم جمادات وغیرہ۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ عالم سے صفاتِ باری تعالیٰ خارج ہیں اس لئے کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں کیونکہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے جدا ہونا ممکن ہو، جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ مثلاً حیات، قدرت، علم وغیرہ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک اور جدائی ناممکن ہے کیونکہ یہ انفکاک موت کو، عجز، کو اور جہل وغیرہ (لف ونشر مرتب کے طریقہ پر) کو مستلزم ہوگا جو کہ نقائص ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات نقائص سے پاک ہے، تو جب صفات کا ذاتِ باری تعالیٰ سے انفکاک وجدائی ناممکن ہے تو صفات، ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہ ہوئیں اس لئے لفظ ''عالَم'' سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی طرح صفاتِ باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں کیونکہ متکلمین (اشاعرہ) کے نزدیک ''عین'' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہی ہو حالانکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ ''**بجمیع اجزائه**'' سے مراد عالم کا ہر ہر جزء ہے خواہ آسمان ہوں اور ان کے اندر جو کچھ ہے جیسے ستارے اور فرشتے، جنت اور ارواح وغیرہ خواہ زمین ہو اور جو کچھ اس پر ہے جیسے عناصر (عناصر عُنصر کی جمع ہے بمعنیٰ اصل اور اس سے مراد آگ، ہوا، پانی اور مٹی ہے) اور موالید ثلاثہ یعنی حیوان، نباتات اور معدن وغیرہ، یہ سب کچھ حادث ہیں۔ لہٰذا عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

شارحؒ نے حادث کا معنیٰ بیان کیا ہے کہ حادث اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور وجود میں آئی۔ متکلمین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر ہر جزء خواہ وہ عالَم اجسام ہو یا عالَم اعراض ہو یا عالَم نباتات ہو یا عالَم جمادات ہو یا عالم حیوانات ہو خواہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معقولات ہو خواہ جنس ہو یا نوع ہو خواہ مرکب ہو یا بسیط ہو خواہ ارضی ہو یا سماوی ہو، اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب کچھ حادث ہے۔ بخلاف فلاسفہ کے (یہاں فلاسفہ سے مراد ارسطو اور اس کے متبعین ہیں) وہ سمٰوات کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورتِ جسمیہ کے اور عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت کے قدیم (یعنی قدیم بالزمان) مانتے ہیں۔ لیکن صورتِ نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی دوسری فوراً آ گئی اس پر عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔ اور ان فلاسفہ سے ماسوی اللہ کے بارے میں حدوث (یعنی حادث بالذات) کا قول بھی منقول ہے جس کا ذکر فائدہ میں کیا گیا ہے۔

فائدہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور فانی ہے نہ کہ قدیم ہے جبکہ فلاسفہ آسمان کو اس کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورتِ جسمیہ کے اور عناصرِ اربعہ کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت کے قدیم مانتے ہیں، جب ہم نے ان پر گرفت کی تو پھر کہنے لگے کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔ اور حادث کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادثِ ذاتی (۲) حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج ہو مگر کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ حادثِ ذاتی وہ ہے کہ جو محتاج الی الغیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے جو محتاج الی الغیر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری

ہوا ہو۔ جبکہ ہم (اشاعرہ) فلاسفہ کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں اور ہمارے ہاں مطلق قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی دَلِیْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهٖ اِذْ هُوَ اَیِ الْعَالَمُ اَعْیَانٌ وَ اَعْرَاضٌ لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ فَعَیْنٌ وَاِلَّا فَعَرَضٌ وَکُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ لِمَاسَنُبَیِّنُ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْهِ طَوِیْلٌ لَا یَلِیْقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ کَیْفَ وَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ فَالْاَعْیَانُ مَا اَیْ مُمْکِنٌ یَکُوْنُ لَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِیْنَةِ جَعْلِهٖ مِنْ اَقْسَامِ الْعَالَمِ وَ مَعْنٰی قِیَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَ الْمُتَکَلِّمِیْنَ اَنْ یَّتَحَیَّزَ بِنَفْسِهٖ غَیْرَ تَابِعٍ تَحَیُّزُهٗ لِتَحَیُّزِ شَیْئٍ اٰخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَاِنَّ تَحَیُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِیْ هُوَ مَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهٗ وَ مَعْنٰی وُجُوْدِ الْعَرَضِ فِی الْمَوْضُوْعِ هُوَ اَنَّ وُجُوْدَهٗ اَیْ نَفْسَهٗ هُوَ وُجُوْدُهٗ فِی الْمَوْضُوْعِ وَلِهٰذَا یَمْتَنِعُ الْاِنْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِی الْحَیِّزِ فَاِنَّ وُجُوْدَهٗ فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ وَ وُجُوْدَهٗ فِی الْحَیِّزِ اَمْرٌ اٰخَرُ وَلِهٰذَا یَنْتَقِلُ عَنْهُ وَ عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ مَعْنٰی قِیَامِ الشَّیْئِ بِذَاتِهٖ اسْتِغْنَاؤُهٗ عَنْ مَحَلٍّ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِشَیْئٍ اٰخَرَ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ بِحَیْثُ یَصِیْرُ الْاَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِیْ مَنْعُوْتًا سَوَاءٌ کَانَ مُتَحَیِّزًا کَمَا فِیْ سَوَادِ الْجِسْمِ اَوْلَا کَمَا فِیْ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهٗ وَالْمُجَرَّدَاتِ۔

ترجمہ: پھر ماتنؒ نے عالم کے حدوث کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور ماتنؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں، کیسے مناسب ہو جبکہ یہ کتاب (صرف) مسائل پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر، پس اعیان وہ چیز یعنی ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوّم ہے۔ اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کا فی نفسہٖ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی حیّز میں جسم کے وجود کے، اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ ایک چیز ہے اور اس کا حیّز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیّز سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذاتِ خود قائم ہونے کا معنیٰ اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شی کے قائم ہونے کا معنیٰ دوسری شی کے ساتھ اس

کا مخصوص ہونا اس حیثیت سے کہ اول نعت (صفت) اور ثانی منعوت (موصوف) بن سکے خواہ وہ متحیز ہو (اشارہ حسی کے قابل ہو) جیسے سوادِ جسم (جسم کی سیاہی) میں یا نہ ہو جیسے باری عزَّ اسمہٗ کی صفات میں اور مجردات میں۔

قولہ ثم اشار الی دلیل حدوث العالم الخ ماتنؒ نے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے اب اس دعویٰ کی دلیل کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اپنے اس قول "اذ ھو اعیانٌ و اعراضٌ" سے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہٰذا عالم حادث ہے۔ (جو کہ نتیجہ ہے)۔ ماتنؒ نے پوری دلیل ذکر نہیں کی کہ جو دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے بلکہ ایک مقدمہ پر اکتفاء کیا ہے وہ یہ ہے "العالم اعیانٌ و اعراضٌ" اسی وجہ سے شارحؒ نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا ہے۔

"لانہ ان قام بذاتہٖ فعین و الا فعرضٌ" یہ شارحؒ کی طرف سے حدوثِ عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیاء عین (جوہر) ہیں اور کچھ اعراض ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ قائم بالذات ہوں گی یا قائم بالغیر ہوں گی۔ اول عین (جوہر) ہے اور ثانی عرض ہے یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

"و کل منھما حادثٌ" یہ شارحؒ کی جانب سے حدوثِ عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارحؒ اپنے قول "لما سنبین" سے وعدہ فرمارہے ہیں۔

"ولم یتعرض لہ الخ" ماتنؒ نے حدوثِ عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے خاموش ہو گئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ چونکہ یہ طویل بحث تھی جس کے لئے یہ مختصر "العقائد" موزوں نہیں ہے۔ نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتنؒ نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے اور دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

"فالاعیان ما ای ممکن الخ" یہاں سے ماتنؒ عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو۔ شارحؒ نے کلمہ ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے اس پر اعتراض ہوا کہ کلمہ ما واجب، ممکن اور ممتنع، تینوں کو شامل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور عام کا ذکر کر کے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں، تو شارحؒ نے "بقرینۃ جعلہ من اقسام العالم" سے جواب دیا کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لینے کا قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم ممکن ہے تو ممکن کی اقسام بھی ممکن ہوتی ہیں۔ لہٰذا عین کی تعریف میں کلمہ ما عام کی تفسیر ممکن (خاص) سے کرنا درست ہے۔

"ومعنیٰ قیامہ بذاتہ عندا المتکلمین الخ" اس عبارت کی تشریح سے قبل بطور تمہید کے چند اصطلاحی الفاظ ذہن نشین کرلیں:

تمہید: تحیّز کا معنیٰ ہے کہ کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا، حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ نیز تحیّز کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا اور حیز وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ جس کو متحیز (یعنی وہ شی) پُر کردے۔ اس

کو آسان الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے اور تحیز مکین کا مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی وہ لازماً اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔

مجردات: مجردؔ کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو، متکلمین نے مجردات کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض یا جزء لایتجزیٰ ہے جبکہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں یعنی نہ تو وہ جسم ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ، فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوسِ ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین حضرات ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔

اب اس تمہید کے بعد عین اور عرض کی تعریف کے سلسلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف سُنئے:

متکلمین نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ان کا مقصد ذاتِ باری وصفاتِ باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے، جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے ذاتِ باری وصفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

چنانچہ متکلمین فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو۔ پھر قائم بالذات کا معنیٰ یہ ہے کہ شی ممکن کا تحیز اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو اور اس کا تحیز شی آخر کے تحیز کے تابع نہ ہو، جیسے مٹی، پتھر اور اجسام وغیرہ۔ اور قائم بالغیر ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو ہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ بالفاظ دیگر عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جوہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے رنگ، بو، مزہ، خوشی اور رنج وغیرہ یہ تمام اعراض ہیں یہ بذاتِ خود نہیں پائے جاتے بلکہ کسی جوہر کے تابع ہو کر پائے جاتے ہیں مثلاً کپڑا سبز ہے تو کپڑا جوہر اور موضوع ہے اور سبز رنگ عرض ہے اور اس رنگ کا مستقل طور پر وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے اسی وجہ سے سبز رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن ہے، لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود کسی جوہر کے تابع ہے۔ تو بہر حال اس عین وعرض کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اول (عین) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر نہیں۔ اور ثانی (عرض) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر، جبکہ ذات باری اور صفاتِ باری نہ بالذات متحیّز ہیں اور نہ ہی متحیز بالغیر ہیں اس لئے کہ حیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں لہٰذا جب ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کسی طرح بھی متحیز نہیں ہیں، تو وہ نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ جب ایسا ہے تو وہ ذاتِ باری اور صفاتِ باری از قبیل ''عالم'' بھی نہ ہوں گی کیونکہ عالم، اعیان واعراض میں منحصر ہے۔

''بخلاف وجود الجسم فی الحیز الخ'' یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے قائم بالذات کا یہ معنیٰ بیان کیا ہے کہ وہ ممکن کہ اس کا تحیز دوسری شی کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ اگر ایسی بات ہے تو پھر ممکنات میں سے کوئی شی بھی قائم بالذات اور جوہر نہ ہوگی اس لئے کہ دنیا کی تمام چیزیں کسی نہ کسی جگہ اور محل میں ضرور واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے جب بھی اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور جگہ میں ضرور ہوگا بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا ہے تو اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج و تابع ہوا، تو یہ جوہر کے منافی ہے۔

جواب: بخلاف وجود الجسم الخ سے یہ جواب دیا گیا کہ وجود دو طرح کا ہے (۱) ایک جسم کے وجود کا نفس الامر میں ہونا (۲) اور دوسری چیز اس کا کسی حیز و مکان میں ہونا۔ تو ممکنات کا کسی نہ کسی جگہ میں ہونا یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور جوہر کا کسی مقوم و محل کا محتاج نہ ہونا یہ وجود کی پہلی قسم کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ جسم جہاں بھی پایا جائے وہاں سے منتقل ہوسکتا ہے بخلاف عرض کے اس کا صرف ایک ہی وجود ہے اسی وجہ سے اپنے موضوع و محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ تو اعتراض کا منشاء دونوں وجودوں میں فرق نہ کرنا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو جیسے اینٹ یہ اپنے وجود میں کسی دیوار کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ساتھ لگ کر موجود ہو بلکہ وہ اینٹ دیوار کے بغیر موجود رہ سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذاتِ باری تعالیٰ پر صادق آرہی ہے اس لئے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہے۔ اور چونکہ قائم بالذات ہی عین کو کہتے ہیں تو اس تعریف کی رو سے ذاتِ باری تعالیٰ عین میں داخل ہو کر عالم میں داخل ہوگی اور عالم حادث ہے اس سے ذاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا ربط اور خاص تعلق ہو کہ شی اول کا صفت بننا اور شی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو خواہ موصوف متحیز ہو جیسے بیاض کا جسم سے ایسا گہرا اور خاص تعلق ہے کہ بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا صحیح ہے چنانچہ ''جسمٌ ابیضٌ'' کہنا صحیح ہے، خواہ موصوف متحیز نہ ہو جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ہیں۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف، صفاتِ باری تعالیٰ پر صادق آرہی ہے مثلاً صفات باری میں سے ایک صفت علم ہے اس صفت کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے کہ اس علم کو صفت اور اللہ تعالیٰ کو موصوف بنانا درست ہے چنانچہ ''اللہ علیمٌ'' کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر چونکہ عرض ہے تو اس تعریف کی رو سے صفاتِ باری عرض ہو کر عالم میں داخل ہوجائیں گی اور عالم حادث ہے تو اس سے صفاتِ باری کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

متکلمین نے فلاسفہ کی ذکر کردہ قائم بالذات و قائم بالغیر کی تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات و قائم بالغیر کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے اور نہ صفاتِ باری تعالیٰ کا

عرض ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں گزر چکا ہے۔

اور مجردات کے بارے میں فلاسفہ اور متکلمین کا نظریہ (ماقبل میں) ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے۔

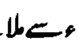
وَهُوَ اَیْ مَالَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ اِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَیْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ ثَلٰثَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَةُ اَعْنِی الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمْقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِیَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ عَلٰی زَوَایَا قَائِمَةٍ وَلَیْسَ هٰذَا نِزَاعًا لَفْظِیًّا رَاجِعًا اِلَی الْاِصْطِلَاحِ حَتّٰی یُدْفَعَ بِاَنَّ لِكُلٍّ اَحَدٍ اَنْ یَّصْطَلِحَ مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِیْ اَنَّ الْمَعْنَی الَّذِیْ وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِاِزَائِهٖ هَلْ یَكْفِیْ فِیْهِ التَّرْكِیْبُ مِنْ جُزْئَیْنِ اَمْ لَا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے کہ جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہوگا دو جزؤں سے یا زیادہ سے۔ اور وہ (صرف) جسم ہے اور بعض (اشاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تا کہ ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے میں مراد لیتا ہوں طول، عرض اور عمق کو اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء (ضروری) ہیں تا کہ ابعادِ ثلاثہ کا چند زوایا قائمہ پر تقاطع (کاٹنا) ہو سکے۔ اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو یہاں تک کہ (یہ کہہ کر) ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے کہ جو چاہے اصطلاح قائم کرلے، بلکہ یہ نزاع اس معنیٰ میں ہے کہ جس چیز کے تقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

قولہ وهو ای ماله قیام بذاته من العالم الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "اما مرکب" تک ہے، دوسرا حصہ "اما مرکب" سے "ولیس هذا نزاعاً لفظیاً" تک ہے اور تیسرا حصہ "ولیس هذا نزاعاً لفظیاً" سے آخر تک ہے، ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ کریں۔ عالم کی دو قسموں (عین اور عرض) سے فارغ ہونے کے بعد ماتنؒ اب یہاں سے عین کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں جس کے متعلق پورا متن یہ ہے "وهو اما مرکب وهو الجسم او غیر مرکب كالجوهر الفرد وهو الجزء الذی لایتجزی" کہ عین یا تو مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے یا عین غیر مرکب ہوگا تو وہ جوہر فرد ہے جسے جزء لایتجزی کہتے ہیں۔ اب عالم کی کل تین قسمیں ہوگئیں (۱) عین مرکب جیسے جسم (۲) عین غیر مرکب جیسے جوہر یعنی جزء لایتجزی (۳) عرض۔

پہلا حصہ: وهو ای ماله قیام بذاته من العالم۔ میں شارحؒ نے ھو ضمیر کا مرجع ذکر کیا ہے کہ وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ نیز "من العالم" کی قید کے بارے میں بعض نے کہا ہے کہ یہ واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے کیونکہ کلمہ ما اپنے عموم کی وجہ سے واجب، ممکن، ممتنع کو شامل تھا "من العالم" کی قید لگا کر واجب تعالیٰ کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ، عالم میں سے نہیں ہے مگر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ ماقبل "فالاعیان ما ای ممكن"

میں ما کی تفسیر ممکن سے جب کر دی ہے تو واجب تعالیٰ اسی سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ ممکنات میں سے نہیں ہیں، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ شارحؒ کا قول ''من العالم'' وضاحت کے لئے ہے نہ کہ قیدِ احترازی ہے۔

دوسرا حصہ: ''اما مرکب من جزئین'' سے ''ولیس هذا نزاعاً'' تک ہے کہ جسم کی ترکیب کن اجزاء سے ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، عند الاشراقیین جزء عرضی (مقدار) اور جزء جوہری (ہیولیٰ یا صورتِ جسمیہ) سے جسم کی ترکیب ہے اور عند المشائیین ہیولیٰ اور صورت سے جسم کی ترکیب ہے اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لایتجزی سے جسم کی ترکیب ہے۔ پھر متکلمین میں اختلاف ہے جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں تو اس کے بارے میں جمہور اشاعرہ، بعض اشاعرہ، ابوعلی جُبائی، ابوالہذیل اور نظام معتزلی کے مختلف اقوال ہیں، مگر شارحؒ نے صرف تین قول ذکر کئے ہیں۔ (۱) جمہور اشاعرہ، کے ہاں جسم کی ترکیب دو جزوں سے ہوتی ہے۔ (۲) بعض اشاعرہ نے کہا ہے کہ تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے انہوں نے جسم کی تعریف ''جوهر ذو ابعاد ثلاثة'' سے کی ہے کہ جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں وہ اس طرح کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جائیں ان دونوں کے ملانے سے جو بُعد پیدا ہوگا وہ ''طول'' کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتقیٰ پر رکھا جائے جو بُعد اوپر والے جزء کو نیچے والے دائیں طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ''عرض'' کہلائے گا اور جو بُعد ملتقیٰ کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ''عمق'' کہلائے گا یعنی اس طرح 

یہاں طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے۔ اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے نہ کہ وہ مراد ہے جو عرف میں بولا جاتا ہے یعنی جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول، جو سب سے چھوٹا ہوتا ہے اس کو عمق اور جو درمیانہ ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔

(۳) ابوعلی جبائی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تا کہ ابعاد ثلاثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع یعنی ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو سکے۔ زوایا، زاویة کی جمع ہے زاویہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے کہ پہلے ایک جزء رکھا جائے پھر دوسرا اس کے برابر رکھا جائے پھر تیسرا ان دونوں کے ملتقیٰ پر یعنی اوپر کی جانب میں رکھا جائے اور چوتھا ملتقیٰ پر دوسری جانب یعنی نیچے کی جانب رکھا جائے تو اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے کہ جس سے طول اور عرض حاصل ہو جائے گا یعنی اس طرح



پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد پہلے دونوں (طول، عرض) ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے گا وہ عمق کہلائے گا۔ اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے تو فوق اور تحت کی جانب میں جو بُعد ہوتا ہے طول کہلاتا ہے اور جو بُعد یمین اور شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بُعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

تیسرا حصہ: "ولیس ھذا نزاعاً لفظیاً الخ" یہاں سے شارحؒ صاحب مواقف پر تعریض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف لفظی نہیں ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کے لئے دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے اور بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہوتی ہے اور ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے یہ بات تو نزاع لفظی میں کہی جاسکتی ہے، مگر یہاں نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے یعنی ایسا نزاع ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے نہ کہ اصطلاح سے ہے بایں معنیٰ کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے آیا اس کے تحقق اور وجود کے لئے دو جزء کافی ہیں یا اس کے ساتھ ابعادِ ثلاثہ وغیرہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ نزاعِ لفظی کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ نزاعِ لفظی کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ (۲) دوسرا وہ نزاعِ لفظی کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہو۔

لہٰذا حقیقتاً شارحؒ کی کلام اور صاحب مواقف کی کلام کے درمیان کوئی منافات نہیں بلکہ تطبیق ممکن ہے بایں معنیٰ کہ صاحب مواقف نے نزاع کا دوسرا معنیٰ مراد لیا ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے اور شارحؒ نے نزاعِ لفظی کی پہلے معنیٰ کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے۔

> اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِاَنَّهٗ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ اَنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ۔

ترجمہ: قول اول کے قائلین نے (یعنی دو جزؤں کے جو قائل ہیں) یہ دلیل پیش کی ہے کہ دو (مساوی) جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزء زیادہ ہوجائے تو یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے "اجسم" ہے تو اگر محض ترکیب، جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔

قولہ احتج الاولون بانہ یقال الخ یہاں سے شارحؒ جمہور اشاعرہ کی دلیل پیش کررہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ جسم کے تحقق اور وجود کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

دلیل: دو جسم ہیں جو مساوی الاجزاء ہیں۔ اب اگر ایک جسم میں ایک جزء کا اضافہ کردیا جائے تو جسم مزید علیہ، دوسرے کے مقابل "اجسم" ہوگیا تو محض ایک جزء کے اضافہ سے اجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

> وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعِظَمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْئُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَ جُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

ترجمہ: اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے

زیادہ ہونے کے معنیٰ میں ہے، بولا جاتا ہے جَسُمَ الشَّیٔ بمعنیٰ عَظُمَ فَھُوَ جَسِیْمٌ وَ جُسَامٌ (جیم کے) ضمہ کے ساتھ اور (ہماری) گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

قوله وفيه نظر لانه افعل الخ اس عبارت میں شارحؒ جمہور اشاعرہ کی پیش کردہ دلیل پر اعتراض وارد کر رہے ہیں۔

اعتراض: ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں چل رہی ہے کہ جو جسم اسمِ ذات ہے اور نہ کہ اسمِ صفت، اور آپ نے اسم صفت کے بارے میں گفتگو شروع کر دی یعنی اجسم کے بارے میں جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے بمعنیٰ زیادہ ضخیم اور موٹا ہونا، جب اہل زبان یہ محاورہ بولتے ہیں "ھٰذا اَجْسَمُ مِنَ الآخَرِ" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے نہ کہ یہ مطلب کہ مزید علیہ جسمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے تو اس اعتبار سے "اجسم" اسم صفت ہوگا جو جسامت بمعنیٰ ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے ہے جیسے جسُم الشیٔ ای عَظُمَ الشیٔ اور اسی سے صفت مشبہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے کہ جو اسم ذات ہے نہ کہ اسم صفت۔

اَوْ غَیْرُ مُرَکَّبٍ کَالْجَوْھَرِ یَعْنِی الْعَیْنَ الَّذِیْ لَا یَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا وَ لَا وَھْمًا وَلَا فَرْضًا وَھُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی۔

ترجمہ: یا وہ (جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً، نہ وہماً اور نہ فرضاً اور وہ جزء لایتجزیٰ ہے (یعنی وہ جزء ہے کہ جس کی تقسیم نہیں ہوتی)

قوله او غير مركب كالجوهر الخ یہاں ماتنؒ عین کی دوسری قسم بتلا رہے ہیں کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے، جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ ہوتا ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ قسمت وہمی کو اور نہ ہی قسمت فرضی کو۔ یہ اس جوہر کی تفسیر ہے جس کو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے۔

قسمت فعلی سے مراد تقسیمِ حسی ہے یعنی شی کے اجزاء خارج میں جدا ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں جو تیز دھاری دار آلہ کے ذریعہ ہوتی ہے یا قسمت کسری کے ساتھ ہوں جو کسی سخت وٹھوس جسم کی ٹکر کے ذریعہ ہوتی ہے جس کو اردو میں توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے یا تقسیم جھٹکا دینے سے ہو جس کو تقسیمِ خرقی کہتے ہیں۔ تو قسمت فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کہ جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے، تو قسمت فعلی کی نفی ان تینوں تقسیمات کی نفی کو شامل ہوگی۔

قسمت وہمی۔ قسمتِ وہمیہ جزئی ہوتی ہے یعنی وہم کسی شی جزئی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک اور جدائی ہے خواہ خارج میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف قوت وہمہ کا فعل ہے اور قوت وہمہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے چونکہ افعال متناہی ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے۔

اور قسمتِ فرضیہ۔ وہ قسمتِ کلیہ ہے یعنی عقل کسی امر کلی پر انقسام وانفکاک کا حکم لگاتی ہے اور تقسیم عقلی غیر متناہی ہوتی ہے بایں معنیٰ کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی کہ جہاں اس کا رکنا ضروری ہو اور اس سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن ہو۔

بعض لوگوں نے قسمتِ وہمی اور قسمتِ فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بایں معنیٰ کہ جس طرح قوتِ وہمیہ متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے اسی طرح عقل بھی غیر متناہی اجزاء کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے۔

وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَا لَايَتَرَكَّبُ لَايَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَايَتَجَزّٰى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِبْطَالِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ لِيَتِمَّ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور (ماتنؒ نے) **وھو الجوھر** نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جوہر بمعنیٰ جزء لایتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوسِ مجردہ کا ابطال تاکہ یہ (حصر) تام ہو۔

قولہ ولم یقل وھو الجوھر الخ یہاں سے شارحؒ اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "**اما مرکب**" کے بعد "**وھو الجسم**" کہا ہے اور "**او غیر مرکب**" کے بعد "**وھو الجوھر**" نہیں کہا بلکہ "**کالجوھر**" کہا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر "**وھو الجوھر**" کہہ دیتے تو پھر اس سے یہ ثابت ہوتا کہ عین غیر مرکب صرف جوہر فرد بمعنیٰ جزء لایتجزیٰ میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا کہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوسِ مجردہ بھی تو عین غیر مرکب ہیں لہٰذا یا تو حصر کا دعویٰ چھوڑ دو یا پھر مذکورہ اشیاء (ہیولیٰ، صورت، عقول، نفوس وغیرہ) کو باطل کرو تاکہ تمہارا حصر صحیح ہو جائے۔ اس لئے ماتنؒ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے "**کالجوھر**" کہہ دیا تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماتنؒ متکلمین کی اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو فرما رہے ہیں کہ ان کی اصطلاح کے مطابق عین غیر مرکب جوہر فرد بمعنیٰ جزء لایتجزیٰ ہے تو اس صورت میں بھی ماتنؒ پر اعتراض نہ ہوتا۔

فائدہ: ہیولیٰ۔ فلاسفہ کے ہاں اس جوہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس جوہرو مادہ میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسے مثلاً لوہا ہے یہ کبھی چاقو، چھری، کبھی جہاز، کبھی بندوق اور کبھی تلوار کی صورت میں ہوتا ہے مگر ان سب کا مادہ ایک ہی ہے اور وہ لوہا ہے جو جوہر (یعنی مادہ) کی ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شئ کو دوسری شئ سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔ گویا کہ صورت وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کرتی ہے اور ہیولیٰ اس کے لئے محل بنتا ہے۔

عقول: فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقولِ عشرہ ہیں یعنی ان کا عقیدہ باطلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ

کو پیدا فرمایا پھر عقلِ اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان کو پیدا کیا اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا، اس لئے فرشتے دس اور آسمان نو ہوگئے۔ سات آسمان تو وہ ہیں کہ جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں کرسی اور نوواں عرش ہے۔ دس فرشتوں کو فلاسفہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو "مجردات" میں سے شمار کرتے ہیں۔

نفوس مجردہ عرف عام وشرع میں روح کو نفس کہتے ہیں۔ اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں۔ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس روح کے بارے میں سکوت اختیار کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ علمِ روح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح ایک جسمِ لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ روحِ انسانی ایک جوہر مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر اس بدن میں تصرف کرنے کا ایسا تعلق ہے کہ جس طرح امیر (حاکم) کا تصرف اپنے اطرافِ سلطنت میں ہوتا ہے۔

> وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ لَا وُجُوْدَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اَعْنِی الْجُزْءَ الَّذِی لَایَتَجَزّٰی وَتَرَکُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَا هُوَ مِنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزءلایتجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب محض ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

قولہ وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین جوہر فرد یعنی جزءلایتجزی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے مانتے ہیں۔

جزءلایتجزیٰ کے بطلان کی دلیل فلاسفہ کہ جس کو علامہ میبذی نے قیاس استثنائی کی شکل میں پیش کیا ہے کہ اگر جزء لایتجزی کا (مقدم) وجود ہوتا تو ایک جزء کو دو جزؤں کے (تالی) درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ مگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا۔

تالی کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزؤں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس میں عقلاً دو احتمال ہوں گے۔ بیچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع ہوگا یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی وہ اس طرح کہ بیچ والے جزء کا ایک سرا دائیں طرف والے جزءلایتجزی سے متصل ہے اور بیچ والے جزء کا دوسرا سرا بائیں طرف والے جزء لایتجزیٰ سے متصل ہے۔ اسی طرح طرفین جزؤں کا ایک ایک سرا بیچ والے جزء کے سروں کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا کسی سے متصل نہ ہوگا تو اس طرح طرفین جزؤں کی بھی تقسیم لازم آئے گی حالانکہ تینوں جزءلایتجزیٰ یعنی غیر منقسم تھے۔

اور اگر بیچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہیں تو پھر لازم آئے گا کہ طرفین میں سے اول جزء بیچ والے جزء میں گھس کر دوسرے جزء میں داخل ہوگیا حالانکہ یہ اجزاء جواہر ہیں اور جواہر میں تداخل محال ہے۔ جب بیچ والے جزء کا دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہ ہونا بھی باطل ہوا تو تالی بھی

باطل ہوگئی یعنی ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان فرض کرنا بھی باطل ہوگیا جب تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جزء لایتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہوگیا۔

وَاَقْوٰی اَدِلَّۃِ اِثْبَاتِ الْجُزْءِ انَّہٗ لَوْ وُضِعَتْ کُرَۃٌ حَقِیْقِیَّۃٌ عَلٰی سَطْحٍ حَقِیْقِیٍّ لَمْ تُمَاسَّہٗ اِلَّا بِجُزْءٍ غَیْرِ مُنْقَسِمٍ اِذْ لَوْ مَاسَّتْہُ بِجُزْئَیْنِ لَکَانَ فِیْھَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَکُنْ کُرَۃً حَقِیْقِیَّۃً۔

ترجمہ: اور اثبات جزء کی دلیلوں میں سے سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک نا قابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا اس لئے کہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس (سطح) سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

قولہ **واقویٰ ادلۃ اثبات الجزء الخ** یہاں سے شارحؒ جزء لایتجزیٰ کے ثبوت پر دلائل پیش کر رہے ہیں ان میں سے جو قوی تر دلیل ہے اس کو اولاً ذکر فرما رہے ہیں، مگر اس سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ کُرہ کاف کے ضمہ کے ساتھ اور راء کے فتحہ کے ساتھ بغیر تشدید کے ہے لغت میں اس جسم مستدیر (گول جسم) کو کہتے ہیں کہ جس سے بچے کھیلتے ہیں یعنی گیند کو کہتے ہیں جمع اس کی کُرِیٰ اور کُرات آتی ہے۔

اصطلاح میں کُرہ اس جسم مستدیر کو کہتے ہیں کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور اس کے وسط میں ایک نقطہ فرض کیا جائے اس نقطہ سے سطح مستوی کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی اور برابر ہوں یعنی اس طرح  کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں جبکہ کُرہ حقیقی کی سطح کا کوئی منتہیٰ نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے کہ جس کے تمام اجزاء برابر ہوں اور اس میں اونچ نیچ نہ ہو بلکہ جگہ ہموار ہو۔ نیز سطح حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جو طول وعرض میں تقسیم کو قبول کرے اور عُمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی انتہاء خط ہے اور خط وہ ہے کہ جس کے اندر فقط طول ہو، عرض اور عُمق نہ ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ جب کسی شیٔ کو سطح مستوی (برابر اور ہموار جگہ) پر رکھا جائے تو جس قدر اس شیٔ کی گولائی زیادہ ہو گی اس قدر اس کے حصہ کا اس سطح مستوی سے اتصال کم ہی ہوگا۔

اب اس تمہید کے بعد "جزء لایتجزیٰ" کے ثبوت پر متکلمین کی جانب سے قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کُرہ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو جو جزء (حصہ) اس کُرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال کرے گا وہ اتنا باریک جزء وحصہ ہوگا کہ جو نا قابلِ تقسیم ہوگا یہی جزء لایتجزیٰ ہے۔ اگر بالفرض وہ حصہ جو سطح مستوی سے اتصال کر رہا ہے قابل تقسیم ہو یعنی آگے اس کے اجزاء ہوسکیں کم از کم دو جزء ہوں تو پھر ان کے آپس میں ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ کُرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا خط کا ہونا محال ہے۔ لہٰذا کُرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال نا قابل تقسیم جزء ہی سے ہوگا وہی

نا قابل تقسیم جزء، جزء لایتجزیٰ ہے۔

وَاَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخِ وَجْهَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا اِلٰی نِهَايَةٍ لَمْ يَكُنِ الْخَرْدَلَةُ اَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْاَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ وَالصِّغَرُ اِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِيْ۔

ترجمه: اوران دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین لا الیٰ نہایہ منقسم ہوتو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (رائی کا دانہ اور پہاڑ) میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ صرف اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور یہ (قلت و کثرت) صرف متناہی میں متصور ہوسکتی ہے۔

قوله واشهرها عند المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ "جزء لایتجزیٰ" کے اثبات پر مشہور دلیل پیش کر رہے ہیں اور اسی دلیل میں فلاسفہ کے جزء لایتجزی کے بطلان کو باطل کر کے جزء لایتجزی کو ثابت کیا گیا ہے۔

فلاسفه کا قاعده: فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کوئی عین ایسا نہیں ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہوکر آگے مزید اس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ایسے جزء کو جزء لایتجزیٰ کہا جا سکے۔ تو جزء لایتجزیٰ کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے۔

دلیل مشائخ: اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر فلاسفہ کی یہ بات مان لیں کہ ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ رائی کا دانہ بھی عین ہے اور پہاڑ بھی عین ہے تو تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ان کی تقسیم غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کی بناء پر ان کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ ایک غیر متناہی چیز کے اجزاء دوسرے غیر متناہی چیز کے اجزاء سے کم یا زیادہ نہیں ہوتے، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ رائی کے دانہ کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہ ہوں گے جب ایک دوسرے کے اجزاء کم نہ ہوں گے تو پھر رائی کا دانہ، پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا کیونکہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے کم وبیش کے اعتبار سے ہوتا ہے جو یہاں غیر متناہی ہونے کے سبب ایسا نہیں ہے۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بداہۃً باطل ہے لہٰذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے تو جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہوا تو ثابت ہوگیا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں کہ جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہوجاتی ہے آگے مزید ان کی تقسیم نہیں ہوسکتی، وہی جزء کہ جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہوجائے آگے تقسیم نہ ہوسکے وہ جزء لایتجزیٰ ہی کہلاتا ہے۔ تو اس دلیل میں فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزی کو ثابت کیا گیا ہے۔

وَالثَّانِيْ اَنَّ اِجْتِمَاعَ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهٖ وَاِلَّا لَمَا قَبِلَ الْاِفْتِرَاقَ فَاللّٰهُ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ يَّخْلُقَ فِيْهِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِيْ لَايَتَجَزّٰی لِاَنَّ الْجُزْءَ الَّذِيْ تَنَازَعْنَا فِيْهِ اِنْ اَمْكَنَ اِفْتِرَاقُهٗ لَزِمَتْ

قُدْرَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعِجْزِ وَاِنْ لَمْ يُمْكِنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰی وَ الْكُلُّ ضَعِيْفٌ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع (جسم کی) ذات کے تقاضا سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ وہ جزء لایتجزیٰ کی حد تک اس میں افتراق پیدا کردے اس لئے کہ وہ جزء جو ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا عاجزی کو دفع کرتے ہوئے اور اگر ممکن نہیں تو مدعیٰ ثابت ہو گیا۔ اور تمام (دلائل) کمزور ہیں۔

قولہ والثانی ان اجتماع الجسم الخ یہاں سے شارحؒ جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر تیسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں۔ مگر اس سے قبل تین باتیں ذہن نشین کرلیں۔

پہلی بات: جو چیز کسی شی کی ذاتی کہلاتی ہے اس کا شی سے زوال ممکن نہیں جیسے مثلاً آگ کی حرارت کا آگ سے زوال ممکن نہیں کیونکہ حرارت، آگ کی ذات کی مقتضی ہے اور آگ کی ذاتی صفت ہے لہٰذا آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں ہے۔

دوسری بات: کسی شی کا تقسیم ہونا اس شی کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہو جانے کا نام ہے۔

تیسری بات: اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا جو اجتماع ہے یہ "لذاتہ" نہیں ہے اور نہ ہی جسم کی ذاتی صفت ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اجزاء کی اجتماعیت جسم سے زائل نہ ہوتی اور نہ ہی جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت، جسم کی ذاتی نہیں ہے جیسا کہ دوسری بات کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور تیسری بات کے تحت (کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں) اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کی تقسیم اور اس کا افتراق اس حد و جزء تک کردیں کہ آگے اس کی تقسیم کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے تو وہی جزء (کہ جس کی آگے اب کوئی تقسیم باقی نہیں رہی) جزء لایتجزیٰ ہے تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا۔ ورنہ اگر اس کی تقسیم آگے ممکن ہو (جیسا کہ فلاسفہ اس جزء کو جو ہمارے ہاں لایتجزیٰ ہے متجزی اور قابلِ تقسیم مانتے ہیں) تو پھر اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم آئے گا مگر یہ خلافِ مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے تحت جسم کے اندر جتنی ممکنہ تقسیمات تھیں سب تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیا ہے۔ اب آگے اس جزء کی تقسیم محال ہے یہی جزء لایتجزیٰ ہے۔

مشائخ (اشاعرہ) کی ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں "والکل ضعیف" کہ مذکورہ سارے دلائل کمزور اور ضعیف ہیں، پھر آگے ہر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰی ثُبُوْتِ النُّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ لِاَنَّ حُلُوْلَهَا فِی الْمَحَلِّ

لَيْسَ الْحُلُوْلَ السُّرْيَانِيَّ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ۔

ترجمہ: بہرحال اول تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں حُلول سُریانی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

قولہ اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیلِ اول کا ضعف اور ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے۔

ضعف یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا ہے کہ کُرہ حقیقی کا سطح مستوی سے جو اتصال ہوگا وہ شی غیر منقسم لایتجزی پر ہوگا مگر پھر بھی جزء ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو نا قابلِ تقسیم عرض کو کہتے ہیں (عند الحکماء)، جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوگا جو نا قابلِ تقسیم جوہر کا نام ہے، اس لئے کہ سطح مستوی عرض ہے اس سے کُرہ حقیقی کا جو حصہ (یعنی جزء لایتجزیٰ) اتصال کرے گا وہ بھی عرض ہوگا اور نا قابلِ تقسیم عرض کو ''نقطہ'' ہی کہتے ہیں۔ تو اس پہلی دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لایتجزیٰ کا ثبوت ہوا۔

''وهو لايستلزم الجزء الخ'' یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہوگیا تو اس سے جزء لایتجزیٰ بھی ثابت ہوگیا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے جب نقطہ نا قابلِ تقسیم ہوکر عرض ہے تو لازمی طور پر اس کا محل جوہر بھی نا قابلِ تقسیم ہوگا اور وہ محل جوہر جزء لایتجزی ہے۔ لہٰذا جزء لایتجزیٰ ثابت ہوگیا۔

جواب: حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول سُریانی (۲) حلول طُریانی۔

حُلول سریانی وہ ہے کہ حال، محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہو اور حال کا نا قابلِ تقسیم ہونا محل کے نا قابلِ تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے جیسے مثلاً روئی میں پانی داخل ہوجائے، پانی حال ہے اور روئی محل ہے تو پانی (حال) روئی (محل) کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ اسی طرح دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلولِ سریانی ہے۔

حلول طریانی وہ ہے کہ جو اس طرح نہ ہو یعنی حال محل کے ہر ہر جزء میں داخل وموجود نہ ہو۔ تو نقطہ کا حلول محل میں یہ حلول طریانی ہے نہ کہ حلول سریانی۔ اس لئے کہ نقطہ خط (محل) کا منتہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا ہے (یعنی نقطہ کا حلول محل میں سریانی نہیں) تو پھر حال (نقطہ) کے نا قابلِ تقسیم ہونے سے محل (جوہر یعنی جزء لایتجزیٰ) کا نا قابلِ تقسیم ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ لہٰذا اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لایتجزیٰ کا ثبوت ہوا۔

وَاَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَايَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَاَلِّفٌ مِنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ

بَلْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلًا وَاِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاِعْتِبَارِ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِهٖ لَا بِاِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ۔

ترجمہ: اور بہرحال دوسری اور تیسری دلیل پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ (فلاسفہ) یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناہی کو قبول کرنے والا ہے اور جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑا چھوٹا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت وقلت کے اعتبار سے اور افتراق **لا الی نهایه** ممکن ہے، تو یہ (تقسیم) جزء لایتجزیٰ کو مستلزم نہ ہوگی۔

قولہ واما الثانی والثالث فلان الفلاسفة الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ دوسری اور تیسری دلیل کی کمزوری اور اس کا ضعف بیان کرر ہے ہیں، دوسری دلیل کی بنیاد اس بات پر تھی کہ فلاسفہ کے ہاں ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے اور ان کے ہاں جسم غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ نظریہ فلاسفہ کا نہیں ہے بلکہ متکلمین میں سے "نظام معتزلی" کا ہے تو یہ دوسری دلیل فلاسفہ پر حجت نہیں بن سکتی بلکہ آپ کے متکلمین پر حجت ہے۔ فلاسفہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ جسم **لا الی نهایه** تقسیم کو قبول کرسکتا ہے اور اس جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے بلکہ ہر جسم فی نفسہٖ متصل واحد بلا جوڑ کے ہے۔

اور یہ جو دلیلِ ثانی میں کہا گیا کہ چھوٹا اور بڑا ہونا جسم کا اجزاء کی قلت وکثرت پر مبنی ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہاں چھوٹے یا بڑے ہونے کا مدار اس مقدار پر ہے کہ جو جسم کے ساتھ قائم ہے جس کو کمیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کو جب دھنا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور جب دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی کمی کے بغیر جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

"**والافتراق ممکن الخ**" یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ تیسری دلیل کا مدار اس بات پر تھا کہ جسم میں بالفعل جتنی ممکنہ تقسیمات ہوسکتی ہیں اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ ان کو بالفعل موجود کردے پھر آگے اس کی تقسیم نہ ہوسکے اس اعتبار سے جسم کا جو آخری حصہ (جزء) باقی بچے گا وہی جزء لایتجزیٰ ہے۔ (شارحؒ فرماتے ہیں کہ) یہ جزء لایتجزیٰ تب ثابت ہوگا کہ جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر رک جائیں آگے مزید تقسیم ممکن نہ ہو حالانکہ جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی، پھر بھی اس سے آگے تقسیم ممکن ہوگی لہٰذا اس دلیل ثالث سے بھی جزء لایتجزیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ۔

ترجمہ: اور بہرحال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب

مائل ہوئے ہیں۔

قوله واما ادلة النفی ایضًا الخ یہاں سے شارحؒ فرمارہے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے ذکر کردہ دلائل (جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر) کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لایتجزی کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جو میبذی میں موجود ہیں) وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فائدہ: امام فخر الدین رازیؒ کہ جن کا نام محمد ہے والد کا نام عُمر ہے دادا کا نام حسین ہے کنیت ابوعبداللہ ہے، سلسلہ نسب یوں ہے، ابوعبداللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی۔ آپ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں سے ہیں اور زبردست محقق ہیں اور علوم و فنون میں مانے ہوئے امام ہیں۔ علومِ حکمت کے اندر جب مطلقاً ''امام'' کا لفظ بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں۔ ولادت ۵۴۴ھ اور وفات ۶۰۶ھ ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الْخِلَافِ ثَمْرَةٌ قُلْنَا نَعَمْ فِي اِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نِجَاةٌ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلُ اِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ الْمُؤَدِّيْ اِلٰى قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَكَثِيْرٍ مِّنْ اُصُوْلِ الْهِنْدِسَةِ الْمُبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوٰتِ وَاِمْتِنَاعُ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ جوہر فرد (جزء لایتجزیٰ) کے ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے نجات ہے مثلاً ہیولیٰ اور صورت (جسمیہ) کے ثابت کرنے سے جو عالَم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصولِ ہندسیہ سے (نجات ہے) کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق اور التیام کا ممتنع ہونا مبنی (موقوف) ہے۔

قوله فان قیل هل لهٰذا الخلاف ثمرة الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرمارہے ہیں۔

اعتراض: جزء لایتجزیٰ کے اثبات و ابطال کے بارے میں جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کا کچھ ثمرہ بھی ہے یا نہیں؟

جواب: ثمرہ ضرور نکلے گا وہ اس طرح کہ اگر متکلمین جزء لایتجزیٰ کے ثابت کرنے میں کامیاب ہوگئے تو پھر حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات یعنی حشرِ اجساد، حساب کتاب، جنت و دوزخ وغیرہ بلکہ پوری شریعت ثابت ہو جائے گی اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ جزء لایتجزیٰ کا ابطال ثابت ہو جائے جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے تو پھر لامحالہ جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے ماننی پڑے گی جو عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف پہنچائے گی۔ ایسی صورت میں فلاسفہ پوری شریعت کی نفی میں کامیاب ہو جائیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ اگر جزء لایتجزیٰ کو ثابت نہ مانا جائے تو پھر جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے ہونے

کی بناء پر عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف کیسے پہنچائے گی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہیولیٰ کو ثابت مانیں گے تو پھر اس کو قدیم ماننا پڑے گا نہ کہ حادث، اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے یہ ان کا قاعدہ ہے اس قاعدہ کے تحت اگر ہیولیٰ حادث ہو تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ضرور ہوگا وہ مادہ بھی اگر حادث ہو تو پھر وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا علی ھذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہٰذا ہیولیٰ قدیم ہوا جب ہیولیٰ قدیم ہوا تو صورتِ جسمیہ جو کہ ہیولیٰ کو لازم ہے وہ بھی قدیم ہوگی کیونکہ لازم وملزوم کا ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہوتا۔ جب دونوں قدیم ہوئے تو پھر دونوں کا مجموعہ یعنی جسم وہ بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں جب اجسام یعنی محل قدیم ہیں تو لامحالہ اعراض یعنی حال بھی قدیم ہوگا کیونکہ محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس جب دونوں قدیم ہوئے تو عالم بھی قدیم ہوگا کیونکہ عالم، اجسام اور اعراض دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جب عالم قدیم ہوا تو پھر حشرِ اجساد کی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشرِ اجساد عالم کے فناء ہونے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء ہونے کے منافی ہے۔

وَالْعَرَضُ مَا لَايَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ بِغَيْرِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ تَابِعًا لَهٗ فِي التَّحَيُّزِ اَوْ مُخْتَصًّا بِهٖ اِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰى مَا سَبَقَ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَايُمْكِنُ تَعَقُّلُهٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَا وُهِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور عرض وہ (ممکن) ہے جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ (قائم) ہو بایں طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا اس (غیر) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی ہے (جیسا کہ قائم بالغیر کے معنیٰ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا)۔ (قائم بالغیر کا) یہ معنیٰ نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو، اس قول کے مطابق کہ جس کا وہم کیا گیا ہے (یعنی جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے) اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

قولہ والعرض ما لایقوم بذاتہ الخ عین کی تعریف اور اس کی دو قسموں (مرکب وغیر مرکب) سے فارغ ہونے کے بعد ماتنؒ یہاں سے عرض کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جبکہ ماقبل میں شارحؒ نے عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا جو اختلاف تھا اس کو بھی بیان کیا ہے یعنی متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ اپنے تحیز میں غیر کے تابع ہو۔ اور فلاسفہ نے یوں تعریف کی ہے کہ قائم کا مقوم یعنی غیر کے ساتھ ایسا خاص ربط و تعلق ہو کہ جس کی وجہ سے اس کا نعت (صفت) بننا اور غیر کا منعوت (موصوف) بننا صحیح ہو۔ اسی کا خود شارحؒ حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں "علیٰ ماسبق الخ" کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کے بعد شارحؒ "لابمعنیٰ الخ" سے عرض کی ایک تیسری تعریف (جو بعض لوگوں نے بیان کی ہے) ذکر کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں۔

بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اس پر شارحؒ نے فرمایا کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراضِ نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ۔ اور غیر نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے مثلاً کم اور کیف ہے۔ کم اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول کرے۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) منفصل (۲) متصل۔ منفصل وہ عدد کا نام ہے۔ اور متصل اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمانہ ہے اور اگر قبول کرے تو وہ خط، سطح اور جسم تعلیمی ہے۔ پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں طول، عرض، عُمق۔ اگر مقدار تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہات میں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ خط ہے اور کیف وہ ہے جو بذاتہٖ تقسیم کو قبول نہ کرے۔

بہر حال خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرض کی مذکورہ تعریف اعراضِ نسبیہ کو تو شامل ہے مگر اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں وہ اعراض نسبیہ و اعراض غیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

فائدہ: فلاسفہ کا کہنا ہے کہ تمام موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے (۱) جوہر (۲) عرض۔ پھر عرض کی نو قسمیں ہیں (۱) اضافت (۲) متیٰ (۳) این (۴) مِلک (۵) فعل (۶) انفعال (۷) وضع (۸) کیف (۹) کم۔

فلاسفہ ان کو معقولاتِ عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں ان میں سے اول سات نسبی ہیں باقی دو غیر نسبی ہیں۔ متکلمین ان میں سے "این" کے علاوہ سب کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہمی قرار دیتے ہیں وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ان مذکورہ چیزوں کا وجود مانا جائے تو پھر ان کے لئے محل ہونا چاہئے۔ پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی پھر اس نسبت کے لئے دوسری نسبت ہوگی **علی ھٰذا القیاس** جس سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

البتہ "این" کو مانتے ہیں کہ جس کو کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی چار قسمیں ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آرہی ہے۔

بہر حال ہم سہولت کی خاطر عرض کی نو قسموں کا نقشہ پیش کر دیتے ہیں تا کہ ضبط کرنے میں آسانی ہو۔

☆☆☆☆☆☆

موجوداتِ ممکنہ حادثہ دو قسم پر ہیں

جوہر
جو بذاتہٖ قائم ہو

عرض
جو بذاتہٖ قائم نہ ہو

نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو
جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ

غیر نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو
جیسے حرارت، برودت وغیرہ

اضافت متیٰ این ملک فعل انفعال وضع

کیف

کم

متصل
جیسے مقدار جسم تعلیمی سطح اور خط

منفصل
جیسے زمانہ

اضافت: وہ نسبت ہے کہ جو کسی دوسری شی کے لحاظ سے عارض ہو جیسے اخوت، بنوت، ابوت وغیرہ

متی: کسی شی کا حصول زمانہ میں جیسے زید کا جمعہ کے دن مسجد میں بیٹھنا

این: کسی شی کا حصول مکان میں جیسے زید کا مسجد میں بیٹھنا

ملک: وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو ما یحیط بہٖ کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے قمیص اور عمامہ

فعل: کسی شی کا غیر میں مؤثر ہونا جیسے قطع (کاٹنا)

انفعال: کسی شی کا غیر کے اثر کو قبول کرنا جیسے انقطاع (کٹنا)

وضع: وہ ہیئت ہے جو شی کو حاصل ہونے والی ہو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے جیسے جسم کو رکوع وقعود کی حالت لاحق ہوتی ہے

کیف: وہ عرض ہے جو بذاتہٖ قابلِ تقسیم نہ ہو۔ (وہ ہیئت کہ جو کسی شی (جسم) کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے رکوع وقعود کی حالت)

کم: وہ عرض ہے جو بذاتہٖ قابلِ تقسیم ہو (متصل) جیسے مقدار، جسم تعلیمی، سطح اور وقف (منفصل) جیسے زمانہ۔

☆☆☆☆☆☆

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَ الْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ اِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ قِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيَانُ حُكْمِهٖ۔

ترجمہ: اور وہ (عرض) اجسام اور جواہر میں حادث ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے، اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ ویحدث فی الاجسام و الجواھر الخ ماتنؒ فرمار ہے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جواہر میں یعنی جزء لایتجزیٰ کے اندر ہوتا ہے اس لئے کہ عرض بذاتہٖ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قیام یا تو جسم کے ساتھ ہوتا ہے یا پھر جزء لایتجزیٰ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس کے بعد شارحؒ "قیل الخ" سے یہ فرمار ہے ہیں کہ ماتنؒ کا یہ فرمان "ویحدث فی الاجسام و الجواھر" یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یعنی اس کی تعریف میں داخل ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اور مقصود اس عبارت سے صفاتِ باری کو خارج کرنا ہے کیونکہ صفاتِ باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ ماتنؒ کے قول "والعرض مالایقوم بذاتہٖ" میں "ما" سے صفاتِ باری خارج ہوگئیں کیونکہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کی گئی ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے جبکہ صفاتِ باری قدیم ہیں اس لئے یہاں "ویحدث فی الاجسام والجواھر" سے صفاتِ باری کو خارج کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہٰذا یہ قول ضعیف ہے اس کے برخلاف دوسرا قول صحیح ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماتنؒ کی مذکورہ عبارت "ویحدث الخ" عرض کے حکم کا بیان ہے۔

كَالْأَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَا قِيْلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيْلَ الْحُمْرَةُ وَالْخُضْرَةُ وَالصُّفْرَةُ اَيْضًا وَالْبَوَاقِيْ بِالتَّرْكِيْبِ وَالْاَكْوَانِ وَهِيَ الْاِجْتِمَاعُ وَالْاِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسُّكُوْنُ وَالطُّعُوْمِ وَاَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْحِرَقَةُ وَالْمُلُوْحَةُ وَالْعُفُوْصَةُ وَالْحُمُوْضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالدُّسُوْمَةُ وَالتَّفَاهَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسْبِ التَّرْكِيْبِ اَنْوَاعٌ لَاتُحْصٰى وَالرَّوَائِحِ وَاَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا اَسْمَاءٌ مَخْصُوْصَةٌ۔

ترجمہ: جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ (رنگ کے اصول) سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُرخی، سفیدی اور زردی بھی ہے اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں اور (جیسے) اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون ہے اور (جیسے) ذائقے۔ اور اس کی انواع نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکیت اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے پھر حاصل ہوتی ہے ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔ اور (جیسے) بوئیں اور ان کی انواع بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔

قولہ کالالوان و اصولھا قیل السواد و البیاض الخ یہاں سے ماتنؒ عرض کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

پہلی مثال الوان ہے۔ الوان، لَوْنٌ کی جمع ہے بمعنیٰ رنگ اور اس کے اصول ہیں یعنی اصلی رنگ کون کون سے ہیں بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی کو اصول قرار دیا ہے اور باقی جتنے رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے ان دونوں کے ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہو گیا پھر اس تیسرے رنگ میں اگر خالص سفیدی ملائی جائے تو پھر چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پھر پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ہٰذ القیاس یوں مختلف رنگ بنتے جائیں گے۔

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رنگ کے اصول پانچ ہیں (۱) سیاہی (۲) سفیدی (۳) سُرخی (۴) سبزی (۵) زردی۔ باقی جتنے بھی رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔

دوسری مثال: جیسے اکوان ہیں اکوان کَوْنٌ کی جمع ہے کون کہتے ہیں کہ کسی شی کے حصول فی المکان کو کہ جس کو فلاسفہ "این" سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین کے ہاں کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ کریں:

اجتماع: دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے "اجتماع" کہلاتا ہے۔

افتراق: دو جوہروں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو "افتراق" کہلاتا ہے۔

حرکت: کسی شی کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ میں رہ چکی ہو۔ یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا "حرکت" کہلاتا ہے۔

سکون: کسی شی کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا "سکون" کہلاتا ہے۔

حرکت میں دو آن ہوتے ہیں اور دو مکان ہوتے ہیں۔ ایک آن سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح کہ مکان سابق اور دوسرا لاحق، اسی وجہ سے متکلمین حضرات حرکت کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ "**ھی کونان فی آنین فی مکانین**" اس کے برخلاف سکون میں آن دو ہوتے ہیں مگر مکان ایک ہوتا ہے اسی لئے متکلمین سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں "**ھو کونان فی آنین فی مکان واحد**" حرکت اور سکون کی مثال یوں سمجھیں کہ زید کا قدم ٹھیک پانچ بجے مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں اس کا قدم مسجد سے باہر تھا تو اس کو حرکت کہتے ہیں کیونکہ آن یعنی وقت بھی دو ہیں اور مکان بھی دو ہیں۔ اس کے برخلاف سکون ہے کہ پانچ بجے زید کا قدم مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں بھی اس کا قدم مسجد میں رہا۔ تو آن دو ہیں مگر مکان ایک ہی ہے۔

متکلمین کے نزدیک سکون بھی وجودی صفت ہے جیسا کہ حرکت وجودی صفت ہے مگر فلاسفہ کے ہاں سکون عدمی

چیز کا نام ہے وہ سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں "عدم الحرکت عما من شانه ان یتحرك"۔

تیسری مثال: وہ ذائقے ہیں پھر اس ذائقے کی شارح نے نو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مرارہ: بمعنیٰ تلخی اور کڑواہٹ جیسا ایلوے میں ہوتی ہے۔ (۲) حرافۃ: بمعنیٰ تیزی جیسا کہ کالی مرچ میں ہوتی ہے۔ (۳) ملوحۃ: بمعنیٰ نمکین جیسا کہ نمک میں ہوتی ہے۔ (۴) عفوصہ: بمعنیٰ کسیلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسا کچا کیلا کھانے کی صورت میں زبان سکڑنے لگتی ہے۔ اور یہی معنیٰ قبض کا ہے یعنی بکساپن درحقیقت عفوصہ اور قبض یہ الگ الگ دو ذائقے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں البتہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے وہ یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے۔ اور عفص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھردرا کرتی ہے طبیعت بھی دونوں کی سرد و خشک ہے۔ (۵) حموضہ: بمعنیٰ ترش اور کھٹا پن۔ (۶) قبض: اس کا معنیٰ اوپر والی سطر میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ (۷) حلاوۃ: بمعنیٰ مٹھاس جیسا کہ شہد میں ہے۔ (۸) دسومہ: بمعنیٰ چربی جیسا کہ گھی اور مکھن میں۔ (۹) تفاھہ: بمعنیٰ پھیکا پن جیسا کہ روٹی میں ہے۔ تو اصل ذائقے یہی ہیں باقی ذائقے بے شمار ترکیب سے تیار ہوتے ہیں۔

چوتھی مثال: وہ بوئیں ہیں خواہ خوشبو ہو یا بدبو۔ اور اس کی اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔ ان کو ہمیشہ اضافت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ: بعض حکماء کا خیال ہے کہ رنگ کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی ہے، مثلاً جو سفیدی ہمیں نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت ہی باریک اجزاء میں شفاف و چمکدار ہوا مل جاتی ہے تو ہمیں سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جس طرح پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتا ہے حالانکہ یہاں سفیدی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح برف کو دیکھو کہ سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں وہ اجزاء نہایت ہی چھوٹے اور شفاف ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جسم سفید ہے۔ سیاہی سفیدی کے برخلاف ہے وہ اس طرح کہ یہاں ہوا اور روشنی جسم کے اجزاء میں زیادہ داخل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ہمیں جسم سیاہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جس تالاب کا پانی بہت ہی گہرا ہوتا ہے وہاں ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔

بہر حال یہ نظریہ بعض حکماء کا ہے جو کہ باطل ہے اور حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقۃً وجود حاصل ہے۔

وَالْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الْاَكْوَانِ لَا يَعْرِضُ اِلَّا الْاَجْسَامَ۔

ترجمہ: اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے (اعراض) ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

قوله والاظهر ان ماعدا الخ یہاں سے شارحؒ یہ فرمارہے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے صرف تین اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ اکوان یعنی اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون، ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے تو جو ہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو۔ یہ شارحؒ کا ظن ہے کہ

جزء لا یتجزیٰ کا نہ کوئی رنگ ہوتا ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، اس لئے کہ جسم جس قدر بھی چھوٹا ہو جائے حتیٰ کہ جزء لا یتجزیٰ بن جائے پھر بھی اس کا رنگ وذائقہ اور بو ہوتی ہے مگر ہماری حس ان چیزوں کے ادراک کرنے میں ضعیف اور کمزور ہے جس طرح دور سے کسی دقیق چیز کے ادراک کرنے میں ہماری حس ضعیف اور قاصر ہے، لہٰذا عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

وَاِذَا تَقَرَّرَ اَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَ اَعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَ جَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم، اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

قولہ واذا تقرر ان العالم اعیانٌ و اعراض الخ جب ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان، اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ حادث ہیں جب یہ تمام اشیاء حادث ہیں تو ''عالم'' بھی حادث ہوگا، یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ ''العالم بجمیع اجزائه مُحْدَثٌ'' کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

اَمَّا الْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ وَالضَّوْءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَ بَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌ وَاِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْئِ بِالْقَصْدِ وَ الْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْتَنَدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ: بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے (ثابت) ہے جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد ہیں۔ اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد (سہارا لینا) واجب لذاتہ کی جانب ایجاب کے طریقہ پر (یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم آئے گا) اس لئے کہ جو چیز کسی سے قصد اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے تو وہ حادث ہوتی ہے ضروری طور پر اور جو کسی قدیم موجب کی طرف مستند ہو (یعنی کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو) تو وہ قدیم ہوگی علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ اعراض کے حدوث کو ثابت فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے ثابت ہے مثلاً جیسے حرکت اور سکون ہے۔ تاریکی اور روشنی ہے اسی طرح سفیدی اور سیاہی ہے یہ تمام اعراض ہیں اور حادث ہیں، وہ اس طرح کہ جب کوئی شی ساکن ہوتی

ہے اس وقت وہ حرکت سے خالی ہوتی ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگتی ہے اس وقت وہ شی سکون سے خالی ہوتی ہے تو ساکن چیز جب حرکت کرنے لگتی ہے تو اس وقت عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا نام ہی ''حدوث'' ہے تو ثابت ہوا کہ حرکت جو کہ عرض ہے حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت روشنی معدوم ہوتی ہے تاریکی زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ''حدوث'' ہے تو معلوم ہوا کہ روشنی حادث ہے جو کہ عرض ہے، اسی طرح سفیدی کے وقت سیاہی معدوم ہوتی ہے سفیدی کے زائل ہونے پر سیاہی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ''حدوث'' ہے تو ثابت ہوا کہ سیاہی حادث ہے جو کہ عرض ہے۔

اور شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث، وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ یعنی حرکت اور روشنی اور سیاہی کے اضداد یعنی سکون اور تاریکی اور سفیدی ہے، اس لئے کہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد سکون معدوم تھا، اسی طرح جب روشنی کا وجود ہوا تو اس کی ضد تاریکی معدوم تھی۔ اسی طرح جب سیاہی کا وجود ہوا تو اس وقت اس کی ضد سفیدی معدوم تھی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے کیونکہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوتا اس لئے کہ قدیم اور عدم کے درمیان منافات ہے اور جس پر عدم طاری نہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے اور جس چیز پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوتی بلکہ وہ حادث ہوتی ہے یہ مقدمہ متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں متفق علیہ ہے۔

شارحؒ لان القديم ان كان واجبًا سے قدیم اور عدم میں منافات کی دلیل بیان کر رہے ہیں مگر دلیل سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

دوسری بات: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

تیسری بات: ممکن کی علت و فاعل کو ممکن ماننا تسلسلِ محال کو مستلزم ہے اس لئے کہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسری بات کے تحت وہ ممکن بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوئی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی علی هذا القياس اس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا ہر ممکن کی علت و فاعل واجب لذاتہ ہی ہوگا۔

چوتھی بات: جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ اس شی کا صدور فاعل سے اس کے وجود کی حالت میں نہیں ہو سکتا ورنہ موجود چیز کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ اس چیز کا صدور فاعل سے اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔

پانچویں بات: جو چیز قدیم فاعل کا معلول ہو یعنی قدیم ذات سے بالا یجاب صادر ہو (صدور بالا یجاب کی صورت یہ ہے کہ علت وفاعل کے ارادہ واختیار کے بغیر شئی کا صدور ہو) تو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے اگر وہ مستمر الوجود نہ ہو تو پھر علت سے معلول کا تخلف ہونا لازم آئے گا جو کہ نا جائز ہے یعنی فاعل موجب اور علتِ موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا یہی علت سے معلول کا تخلف ہے جو کہ نا جائز ہے۔

اب قِدم اور عدم میں منافات کی دلیل سمجھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں ہے یا واجب لذاتہٖ ہوگا یا ممکن لذاتہٖ ہوگا اگر اول ہے تو پھر اس پر عدم کا طاری نہ ہونا پہلی بات کے تحت ظاہر ہے اور اگر ثانی ہے یعنی ممکن لذاتہٖ ہے تو پھر دوسری بات کے تحت وہ کسی علت وفاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے گی اور تیسری بات کے تحت وہ علت مُرجحہ وفاعل مُرجحہ، ممکن نہ ہوگی ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لامحالہ وہ علت مرجحہ اور فاعل واجب لذاتہٖ ہوگا۔ اور چوتھی بات کے تحت اس ممکن کا صدور علت وفاعل (واجب لذاتہٖ) کے ارادہ واختیار سے ہوگا نہ کہ بطریق ایجاب کے صدور ہوگا یعنی علت وفاعل کے ارادہ واختیار کے بغیر ممکن کا صادر ہونا اور پانچویں بات کے تحت جو چیز کسی قدیم سے بالا یجاب صادر ہو تو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے یعنی قدیم ہوگی کبھی معدوم نہ ہوگی اور اس کا عدم محال ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔ لہٰذا جب قدیم چاہے واجب لذاتہٖ ہو یا ممکن لذاتہٖ ہو بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ قِدم، عدم کے منافی ہے۔

فائدہ: عبارت "والمستند الی الموجب" میں موجب سے مراد فاعلِ موجب یعنی جس سے معلول کا صدور بالا یجاب ہو اور بالاختیار نہ ہو جیسے آگ سے حرارت واحراق کا صدور آگ کے ارادہ واختیار کے بغیر ہوتا ہے اور آگ حرارت واحراق کے لئے علت موجبہ ہے۔ اور "ضرورةَ امتناع تخلف المعلول عن العلة" کا مطلب یہ ہے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف ممتنع ہے بایں معنیٰ کہ علتِ موجبہ آگ موجود ہو مگر اس کا معلول یعنی حرارت واحراق معدوم ہو یہ نا جائز اور محال ہے اور ایسے ہی جب ممکن کسی فاعل موجب اور علتِ موجبہ کا معلول ہوگا تو اس کا عدم بھی محال ہوگا۔

وَاَمَّا الْاَعْیَانُ فَلِاَنَّھَا لَاتَخْلُوْعَنِ الْحَوَادِثِ وَ کُلُّ مَا لَا یَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ فَھُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں۔ پس وہ حادث ہے۔

قولہ واما الاعیان فلانھا لاتخلو الخ شارحؒ جب اعراض کے حدوث کے بیان سے فارغ ہو گئے اب یہاں سے اعیان کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں جس کے لئے انہوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو کہ شکلِ اول ہے۔ شکل اول کا صغریٰ اور کبریٰ تو پیش کیا مگر نتیجہ کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اور ماقبل میں مذکور ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں "الاعیان لاتخلو عن الحوادث" (یہ صغریٰ ہے) "و کل مالایخلو عن الحوادث فهو حادث" (یہ کبریٰ ہے) نتیجہ نکلے گا "الاعیان حادث"۔

اب آگے شارحؒ دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

وَاَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰی فَلِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ عَنِ الْحَرَکَةِ وَ السُّکُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ وہ (اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ (حرکت وسکون) دونوں حادث ہیں۔

قولہ اما المقدمة الاولیٰ الخ یہ عبارت صغریٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی کیوں نہیں؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں۔ اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حرکت اور سکون جو کہ عرض ہیں حادث ہیں، اس لئے کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، چنانچہ حرکت اور سکون حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے (جیسا کہ اعراض، یعنی حرکت وسکون کا محل اعیان ہے) وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا اعیان سب حادث ہوئے تو ہمارا صغریٰ مسلم ہے یعنی اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اعیان حادث ہیں۔

اَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَایَخْلُوْ عَنِ الْکَوْنِ فِیْ حَیِّزٍ فَاِنْ کَانَ مَسْبُوْقًا بِکَوْنٍ اٰخَرَ فِیْ ذٰلِکَ الْحَیِّزِ بِعَیْنِهٖ فَهُوَسَاکِنٌ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ مَسْبُوْقًا بِکَوْنٍ اٰخَرَ فِیْ ذٰلِکَ الْحَیِّزِ بَلْ فِیْ حَیِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّکٌ وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهِمُ الْحَرَکَةُ کَوْنَانِ فِیْ اٰنَیْنِ فِیْ مَکَانَیْنِ وَالسُّکُوْنُ کَوْنَانِ فِیْ اٰنَیْنِ فِیْ مَکَانٍ وَّاحِدٍ۔

ترجمہ: بہر حال (اعیان کا) خالی نہ ہونا ان دونوں (حرکت وسکون) سے۔ پس اس لئے کہ جسم یا جوہر، کسی حیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گزر چکا ہو) اس دوسرے کون سے جو بعینہٖ اسی حیّز میں ہو تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی حیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو وہ متحرک ہے اور یہی معنیٰ (مطلب) ہے ان (متکلمین) کے اس قول کا کہ حرکت وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں دو مکانوںؒ میں۔ اور سکون وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں ایک ہی مکان میں۔

قولہ اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الخ ماقبل میں صغریٰ پر جو دلیل "فلانها لا تخلو الخ" سے پیش کی گئی تھی اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب شارحؒ یہاں اس عبارت میں دے رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد ہو، اس کا کسی نہ کسی حیّز ومکان میں کون ووجود ضرور ہوگا، اب اس کی دو

صورتیں ہیں اگر ایک آن (وقت) میں جسم یا جوہر کا کون ووجود جس حیز ومکان میں ہے اس سے اگلے آن (یعنی دوسرے وقت) میں اس جسم یا جوہر کا کون ووجود دوسرے حیز ومکان میں ہو، تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں اس جسم یا جوہر کا کون ووجود اسی سابقہ حیز ومکان ہی میں ہے تو یہ سکون ہے، حرکت وسکون کی مثال ماقبل میں ہم نے ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ کرلیں۔ ان دوصورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں۔ اس تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت میں دو آن اور دو مکان ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق اور سکون میں دو آن اور ایک ہی مکان ہوتا ہے متکلمین نے حرکت کی جو تعریف کی ہے یعنی "الحركة كونان في آنين في مكانين" اور سکون کی تعریف "السكون كونان في آنين في مكان واحد" اس کا مطلب بھی یہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ يَجُوْزُ اَنْ لَّايَكُوْنَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ اَصْلًا كَمَا فِيْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَلَا يَكُوْنُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَايَكُوْنُ سَاكِنًا قُلْنَا هٰذَا الْمَنْعُ لَا يَضُرُّنَا لِمَا فِيْهِ مِنْ تَسْلِيْمِ الْمُدَّعٰى عَلٰى اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْاَجْسَامِ الَّتِيْ تَعَدَّدَتْ فِيْهَا الْاَكْوَانُ وَ تَجَدَّدَتْ عَلَيْهَا الْاَعْصَارُ وَالْاَزْمَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جائز ہے کہ اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو (نہ بعینہ اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہ ہوگا۔ جیسے وہ ساکن نہ ہوگا۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے کہ جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار اور زمانے نئے نئے گزر چکے ہوں۔

قولہ فان قیل یجوز ان لایکون مسبوقا الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں کہ جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ وہ جسم جو ابھی ابھی پیدا ہوا ہے جس آن میں اس کا وجود ہوا ہے اس آن سے پہلے وہ کسی حیز ومکان میں نہ تھا بلکہ معدوم تھا تو وہ نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن ہے اس لئے کہ نہ اس کے دو مکان ہیں جس کی وجہ سے وہ متحرک کہلاتا اور نہ ہی ایک مکان میں اس پر دو آن گزرے ہیں (سابق ولاحق) جس کی وجہ سے وہ ساکن کہلاتا۔ تو معلوم ہوا کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں لہٰذا تمام اعیان کے بارے میں یہ حکم جاری کردینا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ اعتراض ہمارے مدعیٰ کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو آپ نے خود ہمارے دعوی کو مان لیا کہ اعیان حادث ہیں کیونکہ جس آن میں عین (یعنی جسم) پیدا ہوا ہے اس آن سے قبل وہ عین معدوم تھا اور ماقبل میں یہ

بات گزر چکی ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو یعنی وہ معدوم ہو تو وہ حادث ہوا کرتا ہے لہٰذا وہ عین حادث ہوا۔ شارحؒ نے جواب کی وضاحت نہیں فرمائی کیونکہ یہ اعتراض مقصد میں مُخل نہیں ہے تاہم ہم نے اس کی وضاحت کر دی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ شارحؒ فرماتے ہیں ہمارا موضوع سخن وہ اعیان (اجسام) ہیں جن پر سابق و مسبوق متعدد ''اکوان'' گزر چکے ہوں جس کی دو صوتیں ہیں یا تو کونِ مسبوق اسی حیّز و مکان میں ہوگا کہ جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا پھر کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے۔ حرکت وسکون دونوں حادث ہیں تو ثابت ہوا کہ اعیان (اجسام) حدوث سے خالی نہیں ہیں۔

وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا مِنَ الْاَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ۔

ترجمہ: اور بہرحال ان دونوں (حرکت وسکون) کا حدوث۔ پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

قولہ واما حدوثهما فلانهما الخ یہ ''حدوثهما'' صغریٰ کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے اس دوسرے مقدمہ کی دلیل شارحؒ **فلانهما من الاعراض الخ** سے بیان کر رہے ہیں کہ حرکت وسکون دونوں حادث ہیں اس لئے کہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے اور جس میں بقاء نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے لہٰذا حرکت وسکون دونوں حادث ہیں۔ صغریٰ کی دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو چکے، صغریٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ''**فلانهما لاتخلو عن الحركة والسكون**'' ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول ''**فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز**'' سے بیان کی ہے اور صغریٰ کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ''**وهما حادثان**'' ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول ''**فلانهما من الاعراض و هى غير باقية**'' سے بیان کی ہے۔ جب دونوں مقدمے ثابت ہو چکے یعنی **الاعيان لاتخلو عن الحركة و السكون، وهما حادثان۔** تو نتیجہ یہ نکلا ''**الاعيان لاتخلو عن الحوادث**'' البتہ شکل اول کا کبریٰ باقی رہ گیا ہے جس کو شارحؒ آنے والی عبارت ''**فلان مالايخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل الخ**'' سے بیان کریں گے۔ **فانتظروا۔**

وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرَكَةِ لِمَا فِيْهَا مِنْ اِنْتِقَالِ حَالٍ اِلٰى حَالٍ تَقْتَضِى الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْاَزَلِيَّةُ تُنَافِيْهَا وَلِاَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيْ وَعَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِاَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَايَجُوْزُ عَدَمُهٗ يَمْتَنِعُ قِدَمُهٗ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس (مسبوقیت بالغیر) کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال (یعنی ممکن الزوال) ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت

کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

قوله ولان ماهية الحركة الخ یہاں سے شارحؒ حرکت وسکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حرکت وسکون چند وجوہ کی بناء پر حادث ہیں۔ (۱) حرکت وسکون اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں پیدا ہوتے ہی فناء ہو جاتے ہیں باقی نہیں رہتے۔ (۲) حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حالت مثلاً یعنی سُرعت سے دوسری حالت یعنی بطوءت کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ ہوگی اس سے پہلے والے آن میں وہ دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا حرکت حادث ہے (۳) حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ رہتا ہے اور جس کا یہ حال ہو وہ حادث ہوتا ہے اور رہا سکون وہ بھی حادث ہے اس لئے کہ وہ ممکن الزوال ہے یعنی وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور حرکت وسکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے، حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے اور معدوم چیز کا قدیم ہونا محال ہے۔ لہٰذا سکون بھی حادث ہے۔

وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَالَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِي الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِي الْاَزَلِ وَهُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ: اور بہرحال دوسرا مقدمہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قوله واما المقدمة الثانية الخ یہاں سے شارحؒ قیاس کا دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ کبریٰ یہ تھا "وکل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث" اس پر دلیل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل میں ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور عدم اور ازل میں منافات ہے۔ تو لہٰذا کبریٰ ثابت ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ تمام اعیان حادث ہیں۔ جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی "عالم" بھی حادث ہوگا۔

وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْاَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَا يَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِيْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَا ثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلٰى مَا بُيِّنَ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے) کہ ایسے ممکن کا وجود ممتنع ہے کہ جو بذاتِ خود قائم ہو اور وہ بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوسِ مجردہ، کہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ (ہمارا) مدعیٰ ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے کہ جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں، اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں اس طریقہ پر کہ جو مُطوّلات میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وههنا ابحاث الاول انه لا دليل الخ ابحاث، بحث کی جمع ہے اور بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شئی کو طلب کرنا۔ اس عبارت میں شارحؒ پہلی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ جس میں فریقِ مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے جو اعیان کو اجسام اور جواہر (صرف دو) میں منحصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متحیز نہ ہو۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے بھی ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متحیز نہ ہونے کی بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ ہی جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ ہیں جیسے عقولِ عشرہ اور نفوس مجردہ۔ یہ قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں اور نہ ہی جوہر فرد (جزء لایتجزیٰ) ہیں، تو معلوم ہوا کہ اعیان، اجسام و جواہر کے علاوہ اور بھی ہیں، تو آپ کا دو میں انحصار کرنا اس وقت درست ہوتا کہ جب آپ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔

جواب: ہمارا مدعیٰ توحید باری وصفات باری کو ثابت کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا کافی ہے کہ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں۔ رہا عقولِ عشرہ اور نفوسِ مجردہ کے ثبوت کا مسئلہ وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور حکماء (فلاسفہ) نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی قواعد کے خلاف ہونا بڑی کتب میں واضح کیا گیا ہے۔

اَلثَّانِیُ اَنَّ مَا ذُکِرَ لَایَدُلُّ عَلٰی حُدُوْثِ جَمِیْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْ مِنْهَا لَا یُدْرَکُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ وَلَا حُدُوْثُ اَضْدَادِهٖ کَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْکَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَیْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرْضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْیَانِ یَسْتَدْعِیْ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا لَاتَقُوْمُ اِلَّا بِهَا۔

ترجمہ: دوسری بحث (دوسرا اعتراض) یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اس لئے کہ اعراض میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا حادث ہونا نہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے اضداد کا حادث ہونا (معلوم ہوتا ہے) جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور شکلیں اور امتدادات (یعنی ابعادِ ثلاثہ)

اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر مخل نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

قوله الثانی ان ما ذکر لایدل علی حدوث الخ یہ دوسری بحث ہے اس کے اندر بھی شارحؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں یہ اعتراض حدوثِ اعراض کی اس دلیل پر ہے کہ جس کو شارحؒ نے اپنے قول "اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ" سے بیان کیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں اور ان کا طول وعرض، عُمق اور روشنیاں وغیرہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ ان کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کی اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہٰذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصد میں مُخل نہیں ہے کہ تمام اعراض حادث ہیں۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور ہم ماقبل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ اُس سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے فلا اشکال۔

> اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَّخْصُوْصَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُّجُوْدِ الْجِسْمِ فِيْهَا وُجُوْدُ الْحَوَادِثِ بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْاَوَّلِيَّةِ اَوْ عَنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِیْ اَزْمِنَةٍ مُّقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِیْ جَانِبِ الْمَاضِیْ وَمَعْنٰى الْاَزَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ اَنَّهٗ مَا مِنْ حَرَكَةٍ اِلَّا وَقَبْلَهَا حَرَكَةٌ اُخْرٰى لَا اِلٰى بِدَايَةٍ وَهٰذَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَلَاسِفَةِ وَهُمْ يُسَلِّمُوْنَ اَنَّهٗ لَاشَیْءَ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ بِقَدِيْمٍ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِی الْحَرَكَةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَاوُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِیْ ضِمْنِ الْجُزْئِیِّ فَلَا يُتَصَوَّرُ قِدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ كُلٍّ مِّنَ الْجُزْئِيَّاتِ۔

ترجمہ: تیسری بحث (تیسرا اعتراض) یہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آئے اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا موجود ہونا، بلکہ ازل سے مراد اوّلیت کا نہ ہونا (یعنی ابتداء کا نہ ہونا) ہے یا جانبِ ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکاتِ حادثہ کے ازلی ہونے کا معنیٰ (مطلب) یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکاتِ جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) وہ صرف مطلق

حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ الثالث ان الازل لیس عبارة عن خالةٍ مخصوصة الخ یہ تیسرا اعتراض حدوثِ اعیان کے کبریٰ "و کل مالایخلو عن الحوادث فھو حادث" کی دلیل شارحؒ کے قول "لا مالایخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل" پر ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کبریٰ پر جو دلیل پیش کی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو پھر آپ کا یہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے کہ جس کے اندر جسم کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی پایا جانا لازم آتا کہ جن حوادث سے جسم خالی نہیں، بلکہ کسی چیز کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہ ہو یا پھر ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا ہمیشہ ہونا ہے اور کبھی بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ تو اس میں کیا محال لازم آتا ہے کہ کسی حادث شئی کی ابتداء کا سراغ نہ ملے اگر چہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی۔ انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو 'ازلی' مانتے ہیں وہ جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہر ہر حرکت جزئی طور پر تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت "لا الی البدایہ" موجود ہے۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے جبکہ گفتگو بھی مطلق حرکت کے بارے میں ہو رہی ہے۔

جواب: مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طرح کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً انسان ایک کلی ہے قطع نظر اپنے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتی بلکہ جب بھی انسان خارج میں موجود ہوگا تو زید، عمرو، بکر وغیرہ کی شکل میں ہوگا بعینہٖ اسی طرح مطلق حرکت ایک کلی ہے اس کا وجود بھی حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں جس کے قائل تم بھی ہو۔ پس جو حرکت مطلقہ (یعنی کلی) ان حرکاتِ جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی۔ یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر ہر حرکت جزئیہ کو تو حادث مانا جائے اور حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کو قدیم مانا جائے یہ تو اصل کے خلاف بات ہے۔

اَلرَّابِعُ اَنَّہٗ لَوْ کَانَ کُلُّ جِسْمٍ فِیْ حَیِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاھِی الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَیِّزَ ھُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِیْ الْمُمَاسِّ لِلسَّطْحِ الظَّاھِرِ مِنَ الْمَحْوِیِّ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْحَیِّزَ عِنْدَالْمُتَکَلِّمِیْنَ ھُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَھَّمُ الَّذِیْ یَشْغَلُہُ الْجِسْمُ وَتَنْفُذُ فِیْہِ اَبْعَادُہٗ۔

ترجمہ: چوتھی بحث (چوتھا اعتراض) یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جو جسم کو پُر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعادِ ثلاثہ (یعنی طول، عرض اور عمق) نفوذ وسرایت کرتے ہیں۔

قولہ الرابع انه لو كان كل جسم في حيز الخ یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض حدوثِ اعیان کی دلیل "فلان الجسم لايخلو عن الكون في حيز الخ" پر ہے کہ اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہے اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تو اس جسم کے لئے بھی دوسرا حیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا حیز چاہئے علی هذا القياس یہ سلسلہ لا الى نهايه چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے، متکلمین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

جواب: آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو متکلمین پر حجت نہیں ہے۔ اگر متکلمین بھی حیز کی وہ تعریف کرتے جو آپ نے کی ہے پھر تو آپ کا اعتراض درست تھا مگر متکلمین نے حیز کی یہ تعریف کی ہے کہ ہر جسم کا حیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم پُر کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) نفوذ وسرایت کرتے ہیں، اس تعریف کو مدنظر رکھتے ہوئے اعتراض کرتے تو آپ کا اعتراض درست ہوتا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے کہ اعتراض وارد ہو۔

وَلَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَا بُدَّلَهٗ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهٗ مُحْدِثًا۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے اور (یہ بات) معلوم ہے کہ محدَث کے لئے کسی محدِث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں (وجود، عدم) میں سے ایک طرف کی ترجیح کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے بغیر مرجّح کے، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے محدِث ہے۔

قولہ ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان العالم محدثٌ الخ اس عبارت میں شارحؒ آنے والی عبارت کے لئے تمہید بیان کررہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث ومحدَث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ

محدَث بغیر محدِث کے ہو ہی نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ کیونکہ عالم ممکن ہے اور ہر ممکن کی دونوں طرفیں یعنی وجود اور عدم، مساوی ہوتی ہیں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور مرجح اللہ تعالیٰ ہیں اور اسی کو محدِث کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے کوئی محدِث ضرور ہے (وہ اللہ تعالیٰ ہیں) اب آگے ماتنؒ محدِث کو بیان فرمائیں گے۔

وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَيِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدُ الَّذِيْ يَكُوْنُ وُجُوْدُهٗ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى شَيْءٍ اَصْلًا اِذْ لَوْكَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدِثًا لِلْعَالَمِ وَمَبْدَأً لَهٗ مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ اِسْمٌ لِجَمِيْعِ مَايَصْلُحُ عَلَمًا عَلٰى وُجُوْدِ لَهٗ۔

ترجمہ: اور عالم کا محدِث اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی شی کا بالکل محتاج نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ (محدِثِ عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا محدِث اور عالم کی علت نہ بن سکتا، باوجودیکہ عالَم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدا کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

قولہ والمحدِث للعالم هو اللّٰه تعالٰى اى الذات الخ اوپر شارحؒ کی بیان کردہ تمہید سے یہ بات ثابت ہوگئی تھی کہ محدِث عالم یعنی صانع عالم کا موجود ہے اب اس عبارت میں ماتنؒ اس صانع عالم کا تعین کر رہے ہیں کہ وہ صانع عالم، اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجودِ اصلی اور خانہ زاد ہے یعنی اس کا وجود کسی کا مرہونِ منت نہیں اور نہ ہی کسی سے مستعار ہے اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

''الذی یکون الخ'' اور ''لایحتاج الیٰ شی اصلًا'' یہ واجب الوجود کی صفت موضحہ ہے جو واجب الوجود کے معنیٰ کی وضاحت وتفسیر کر رہی ہے۔

''اذ لو کان جائز الوجود الخ'' سے شارحؒ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو پھر دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ (۱) اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس صورت میں صانع، عالم میں داخل ہو جائے گا اور وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں بن سکے گا اور اگر اس کو صانع اور علت بنا دیا جائے تو اس صورت میں خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ عالم میں وہ (صانع) خود داخل ہے۔ (۲) عالم اس کو کہتے ہیں جو صانع کے وجود پر علامت ہو۔ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو عالم میں داخل ہو جانے کے سبب اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بنے گا اور اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بننا یہ محال ہے۔ تو ان دو خرابیوں کے سبب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہٰذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا اور

یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

وَ قَرِیْبٌ مِنْ هٰذَا مَا یُقَالُ اِنَّ مَبْدَأَ الْمُمْكِنَاتِ بِاَسْرِهَا لَا بُدَّ اَنْ یَّكُوْنَ وَاجِباً اِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِناً لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ یَكُنْ مَبْدَأً لَهَا۔

ترجمہ: اور قریب اس (مذکورہ دلیل) کے وہ دلیل ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبدأ ضروری ہے کہ وہ (مبدأ) واجب الوجود ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ ہوگا جملہ ممکنات میں سے، پھر وہ ممکنات کیلئے مبدأ نہ رہیگا۔

قولہ: و قریب من هٰذا الخ سے شارحؒ کی غرض ماقبل والی دلیل یعنی "اذلو کان جائز الوجود" سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل دی گئی تھی اسکے قریب (واجب الوجود کے اثبات پر) یہاں سے دوسری دلیل کا ذکر ہے مطلب کے اعتبار سے دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف الفاظ وعبارت کا فرق ہے۔

دلیل: عالم ممکنات میں سے ہے اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے لئے علت بننا لازم آئیگا، اسی کو "کون الشیٔ علة لنفسه" کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا بغیر علت (صانع) کے ہونا لازم آئے گا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل، لہٰذا علت (صانع) کا ممکن ہونا باطل تو علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

وَقَدْ یُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا دَلِیْلٌ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَیْرِ افْتِقَارٍ اِلٰی اِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَ لَیْسَ كَذٰلِكَ بَلْ هُوَ اِشَارَةٌ اِلٰی اَحَدِ اَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَ هُوَ اَنَّهٗ لَوْ تُرُتِّبَ سِلْسِلَةُ الْمُمْكِنَاتِ لَا اِلٰی نِهَایَةٍ لَاَحْتَاجَتْ اِلٰی عِلَّةٍ وَ هِیَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضَهَا لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّیْئِ عِلَّةً لِنَفْسِهٖ وَ لِعِلَلِهٖ بَلْ خَارِجاً عَنْهَا فَیَكُوْنُ وَاجِباً فَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَةُ۔

ترجمہ: اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ (مذکورہ) دلیل صانع کے وجود پر بطلان تسلسل کیطرف احتیاج کے بغیر ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ (مذکورہ دلیل) بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (بطلان تسلسل کی دلیل) یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کو ترتیب دیا جائے غیر متناہی طریقہ پر، تو (غیر متناہی ممکنات) محتاج ہونگے کسی علت کیطرف اور وہ جائز نہیں کہ خود وہ سلسلہ ممکنات ہو اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ (سلسلہ ممکنات غیر متناہی کا) بعض ہو بوجہ محال ہونا شئی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علتوں کے لئے علت ہونا بلکہ وہ علت ان ممکنات سے خارج ہوگی پس (وہ علت) واجب الوجود ہوگی پس تسلسل ختم ہو جائے گا۔

قولہ: و قد یتو ھم ان ھٰذا دلیل الخ، علامہ تفتازانیؒ اس عبارت میں صاحب مواقفؒ کے اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو انکو لاحق ہوا تھا کہ "وقریب من هٰذا الخ" سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ بطلان

تسلسل پر موقوف نہیں ہے جبکہ واجب الوجود کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب بطلان تسلسل پر موقوف ہیں مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے کوئی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی علت کا محتاج ہوتا ہے اب علت کیا ہے، عقلاً تین احتمال ہیں علت یا ممتنع ہوگی یا ممکن یا واجب الوجود اول دو احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ممتنع معدوم کو کہتے ہیں جو وجود سے خالی ہوتا ہے اور جو چیز وجود سے خالی ہو وہ دوسری چیز کو وجود دینے کے لئے علت نہیں بن سکتی۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر علت ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی، وہ علت بھی اگر ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی، علیٰ ھذا القیاس یہ سلسلہ الیٰ مالانہایہ چلتا رہے گا یہی تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت کا ممکن ہونا باطل، تو تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ علت واجب الوجود ہوگی، یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

صاحب مواقفؒ کہتے ہیں کہ دیکھئے یہاں بطلان تسلسل لازم آیا مگر ماقبل والی دلیل "**وقریب من ھذا**" میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے مگر تسلسل لازم نہیں آ رہا جیسا کہ اس دلیل "**وقریب من ھذا**" کا حاصل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اگر اسکی علت و صانع ممکن ہو تو وہ علت (صانع) ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا بغیر علت و صانع کے ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا اپنے لئے علت و صانع ہونا لازم آئیگا یہ "**کون الشیٔ علۃ لنفسہ**" ہے یعنی ایک شئی کا اپنی ذات کے لئے علت بننا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت و صانع کا ممکن ہونا باطل، تو واجب الوجود ہونا ثابت ہوگیا، تو دیکھئے یہاں اس دلیل میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے لیکن بطلان تسلسل لازم نہیں آیا۔

لیکن شارحؒ نے اس وہم کو غلط قرار دیتے ہوئے کہا کہ "**وقریب من ھذا الخ**" والی دلیل میں بھی بطلان تسلسل کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ وہ کیسے؟ اس سے قبل دو باتیں سمجھ لیں۔

(۱) تسلسل کا معنیٰ ہے کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا، مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنی بعد والی چیز کے لئے علت بنے مثلاً الف، باء، کے لئے علت اور باء، تاء، کے لئے اور تاء، ثاء، کے لئے علت وغیرہ ہے۔

(۲) کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو وہ بھی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس، یہ سلسلہ الیٰ مالانہایہ چلتا جائیگا یہی تسلسل ہے، اب اس کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو علامہ تفتازانیؒ

"وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات الخ" سے بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ مرتب شکل میں موجود ہوں تو پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس مجموعہ ممکنات کی علت یا خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو تو "کون الشیٔ علة لنفسه" کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مجموعہ کا بعض اگر علت ہو تو وہ خود (یعنی مجموعہ) بھی اس مجموعہ ممکنات میں داخل ہے تو اس صورت میں اپنی علت کیلئے علت کا ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے، مثلاً الف، باء، تاء، ثاء، الخ مجموعہ ممکنات ہے، اب اگر اس مجموعہ کی علت مثلاً الف ہو جو مجموعہ کا بعض ہے الف (علت) بھی ممکن ہو تو وہ علت کا محتاج ہوگا اب گر اس کی علت مثلاً باء ہو تو الف کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا علت کا ممکن ہونا باطل جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا تو تسلسل باطل ہوا کیونکہ تسلسل ممکناتِ غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے۔ لہٰذا علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا جو ممکنات سے خارج ہے اور کسی علت کا محتاج نہیں۔

> وَمِنْ مَشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَهُوَاَنْ تَفْرِضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّاقَبْلَهٗ بِوَاحِدٍ مَثَلاً اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرٰى ثُمَّ تُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ نَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰى بِاِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِىْ بِالثَّانِىْ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِنْ كَانَ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاُوْلٰى وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مَحَالٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِى الْاُوْلٰى مَالَايُوْجَدُ بِاِزَائِهٖ شَيْئٌ فِى الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَنَاهِىْ وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِى الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَا تَزِيْدُعَلَى الثَّانِيَةِ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِىْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ يَكُوْنُ مُتَنَاهِياً بِالضُّرُوْرَةِ۔

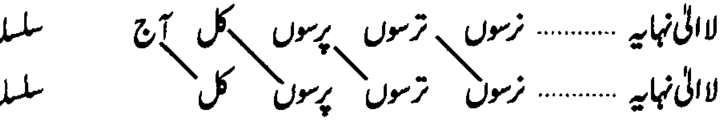
ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کے) مشہور دلائل میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تو (اے مخاطب) فرض کرے معلول اخیر سے الٰی غیر نہایہ ایک مجموعہ اور اس سے پہلے بقدر واحد مثلاً الٰی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلہ میں بناؤ اور (پہلے مجموعہ کے) جزء ثانی کو (دوسرے مجموعہ کے) جزء ثانی کے مقابلہ میں بناؤ اسی طرح (لاالٰی نہایہ) کرتے جاؤ پس اگر (مجموعہ) اولیٰ کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں (مجموعہ) ثانیہ کا کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے مثل ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر (مجموعہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں مجموعہ ثانیہ میں جزء) نہیں پس تحقیق مجموعہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا کہ جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ کا کوئی جزء نہیں پس مجموعہ ثانیہ ختم ہو گیا اور متناہی ہو گیا اور اس سے مجموعہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا اس لے کہ مجموعہ اولیٰ مجموعہ ثانیہ پر

نہیں بڑھا ہوا گر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ بڑھ جائے تو وہ بھی (یقیناً) متناہی ہوتا ہے۔

قوله من مشهور الادلة الخ شارحؒ مذکورہ عبارت میں بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں۔

☆ اس سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ماقبل میں تسلسل کا معنیٰ بیان کیا تھا کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنے مابعد کے لئے علت مُعدّہ بنے، علت معدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو کل گزشتہ کا دن موجود ہوا پھر کل گزشتہ کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا تو پرسوں گزشتہ، کل گزشتہ کی علت ہے اور کل گزشتہ آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہ ہوگا تو آئندہ آنے والے دن کی علت نہ بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

برهان تطبيق: ہم معلول اخیر یعنی آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ غیر متناہی فرض کریں گے اور ایک دوسرا سلسلہ غیر متناہی بھی جانب ماضی کی طرف فرض کریں گے جو بقدر واحد سلسلہ اُولیٰ سے کم ہوگا یعنی سلسلہ اولیٰ بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کُل ہوگا سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح:



آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت ترسوں، ترسوں کی علت نرسوں ہے الخ دونوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائیں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا تو سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء آئیگا یا نہیں، اگر آرہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اور اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہوگیا، تو اس صورت میں سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسلہ اولیٰ سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہوگیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دونوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہوگیا۔

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَا هُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهُ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَالثَّانِيَةُ مِنَ

الْاِثْنَيْنِ لَاۤ اِلٰى نِهَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَاتَنَاهِيْهِمَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَالْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ اَنَّهَا لَاتَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَايُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ اٰخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف اُن چیزوں میں ممکن ہے جو وجود (خارجی) کے اندر داخل ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالصتاً وہمی ہوں اس لئے کہ وہ (چیزیں) وہم کے منقطع (متناہی) ہونے سے منقطع (متناہی) ہو جائیں گی پس اعتراض مراتبِ عدد کے ساتھ وارد نہ ہوگا، بایں طور کہ دو جملوں کو آپس میں تطبیق دیا جائے کہ ایک ان میں سے واحد (ایک) سے شروع ہو کر غیر متناہی اور دوسرا اثنین (دو) سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ (نقض وارد ہوگا) معلوماتِ الٰہیہ اور مقدوراتِ الٰہیہ کے بارے میں اس لئے کہ اولیٰ (یعنی معلوماتِ الٰہیہ) زیادہ ہیں مقدوراتِ الٰہیہ سے باوجود اس کے کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (عدمِ نقض) اس لئے ہے کہ اعداد و معلومات اور مقدورات کے غیر متناہی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جا سکے، یہ معنیٰ نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ) وجود (خارجی) میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ محال ہے۔

قولہ وھذا التطبیق الخ شارحؒ نے اس عبارت میں ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دیا ہے جو برہانِ تطبیق پر کیا گیا ہے۔

اعتراض: اگر برہانِ تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات و مقدوراتِ الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تینوں اشیاء کا متناہی ہونا اس وقت لازم آئیگا کہ جب برہانِ تطبیق ان میں جاری کی جائیگی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعداد کا ایک سلسلہ غیر متناہی واحد یعنی ایک کے عدد سے شروع کیا جائے اور دوسرا سلسلہ غیر متناہی اثنین یعنی دو سے شروع کیا جائے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد ہو اور سلسلہ ثانیہ ناقص ہو یعنی اس طرح:

سلسلہ اولیٰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ .... الیٰ مالانہایہ۔

سلسلہ ثانیہ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ .... الیٰ مالانہایہ۔

اب دو صورتیں ہونگی: (۱) سلسلہ اولیٰ کے ہر عدد کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد آئیگا یا نہیں، اگر آئے تو پھر ناقص (سلسلہ ثانیہ) کا زائد (سلسلہ اولیٰ) کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا گیا تھا اور سلسلہ ثانیہ ناقص مانا گیا تھا۔ (۲) اگر سلسلہ اولیٰ کا ہر عدد سلسلہ ثانیہ کے ہر عدد کے مقابلہ میں نہ آئے تو پھر سلسلہ ثانیہ رک گیا یعنی متناہی ہو گیا اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اور چونکہ سلسلہ اولیٰ متناہی

مقدار میں یعنی فقط ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے بڑھا ہوا تھا تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ دونوں غیر متناہی فرض کئے گئے تھے، یہ تو اجماع کے خلاف ہونا ثابت ہوا۔

اسی طرح معلوماتِ الٰہیہ اور مقدوراتِ الٰہیہ میں جب برہانِ تطبیق جاری ہوگی تو ان کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ معلوماتِ الٰہیہ، مقدوراتِ الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی جتنی بھی مقدورات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں اور اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب اس کی قدرت کے تحت نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تو ہے مگر اس کی قدرت کے تحت نہیں، کیونکہ کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی، کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے، تو اب اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کے عدم کا امکان لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں ان کا عدم محال ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم تو ہے مگر مقدور نہیں۔

اسی طرح محالات اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر مقدور نہیں۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ معلوماتِ الٰہیہ مقدوراتِ الٰہیہ سے زائد ہیں۔ اب برہانِ تطبیق اس طرح جاری ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے اور دوسرا سلسلہ مقدورات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا کوئی مقدور موجود ہوگا یا نہیں؟ اول صورت میں سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا (جو کہ ناقص ہے) سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کے (جو کہ زائد ہے) برابر ہونا لازم آئے گا، جو خلاف مفروض ہے، اور ثانی صورت میں سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا جس سے سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا اور یہ اجماع کے خلاف ہے، لہٰذا آپ کی برہان تطبیق درست نہیں۔

جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمھید: موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) موجودات خارجیہ (۲) موجودات ذہنیہ

(۱) موجودات خارجیہ وہ ہیں کہ جو خارج میں موجود ہوں، موجودات ذہنی وہ ہیں کہ جو ذہن میں موجود ہوں پھر موجودات ذہنیہ ایک تو وہ ہیں جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور انکا تصور بھی حقیقی ہو، دوسرا وہ کہ جنکا تصور فقط ذہن میں ہو حقیقت میں نہ ہو، یہ تصور محض وہمی و فرضی کہلاتا ہے یہ تصور زیادہ دور اور دیر تک قائم بھی نہیں رہتا جیسا کہ آپ نے اپنے سامنے ایک قلم رکھا پھر اس کو دوسرا قلم فرض کیا پھر تیسرا، چوتھا اور پانچواں الخ فرض کیا خود سمجھیں کہ آپکا یہ قائم کیا ہوا تصور کتنا دور جائیگا اور کتنی دیر تک قائم رہے گا، یقیناً موجودہ قلم کے علاوہ دوسرے قلموں کا تصور خالصتاً وہمی ہے جو جلد ختم ہو جائیگا۔

جواب: برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے امور وہمیہ میں نہیں، کیونکہ جو چیزیں محض وہمی ہوں گی

ظاہر ہے کہ وہم ان چیزوں کا تصور ایک محدود و متعین وقت تک کر سکے گا اس کے بعد خود بخود اس کے تصور کا سلسلہ رک جائیگا اور متناہی ہو جائیگا علیحدہ سے اس کو باطل کرنے کیلئے اس میں برہان تطبیق جاری کرنے کی حاجت ہی نہ رہے گی۔ اسی طرح مراتب اعداد و معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی کیونکہ برہان تطبیق اُن امورِ غیر متناہی میں جاری ہوتی ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہوں، آپ نے تینوں (اعداد، معلومات، مقدورات) کے غیر متناہی ہونے کا یہ معنیٰ و مطلب سمجھ لیا ہے کہ مذکورہ تینوں کا کوئی ایسا وجود ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہے یہ معنیٰ مراد لینا درست نہیں، بلکہ تینوں کے غیر متناہی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ تینوں کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جا سکے بلکہ اس کے اوپر بھی افراد کا امکان ہو، بعنوان دیگر اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ تینوں (اعداد، معلومات اور مقدورات) موجوداتِ خارجیہ میں سے نہیں بلکہ امورِ ذہنیہ میں سے ہیں جبکہ برہان تطبیق صرف موجوداتِ خارجیہ میں چلتی ہے، لہٰذا تینوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں۔

اَلْوَاحِدُ يَعْنِيْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْ ذٰلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْكَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ يُّرِيْدَ اَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَالْاٰخَرُ سُكُوْنَهٗ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ مُّمْكِنٌ وَكَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ بِكُلٍّ مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ اِرَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَيْنِ وَحِ اِمَّا اَنْ يَحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَيَجْتَمِعَ الضِّدَّانِ اَوْ لَا فَيَلْزَمَ عِجْزُ اَحَدِهِمَا وَهُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شَائِبَةِ الْاِحْتِيَاجِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْكَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمُحَالِ فَيَكُوْنُ مُحَالًا۔

ترجمہ: (واجب الوجود) واحد ذات ہے یعنی عالم کا صانع ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم سچا آئے مگر ایک ہی ذات پر (صادق آتا ہے) اور مشہور اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے درمیان وہ برہان تمانع (ٹکراؤ) ہے کہ جس کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے (کہ اگر کئی معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا) اس (برہان تمانع) کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہونگے، بایں طور کہ ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا (خدا) اس کے سکون کا (ارادہ کرے) اس لئے کہ ہر ایک یعنی حرکت و سکون بذاتہٖ امر ممکن ہے اور اسی طرح ہر ایک (حرکت و سکون) کے ساتھ بذاتہٖ (دونوں خداؤں کے) ارادہ کا تعلق بھی (ممکن) ہے اس لئے کہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اُس وقت یا تو دونوں چیزیں (حرکت وسکون) حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا (دونوں چیزیں حاصل) نہ ہونگی (بلکہ ایک چیز حاصل ہوگی) پس ان

میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور یہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد (صانع) مستلزم ہے امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے، لہٰذا یہ (تعدد صانع) ہی محال ہوگا۔

قولہ الواحد الخ ماتنؒ یہاں سے صفات کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں کہ جب صانع عالم کا اللہ اور واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا، اب اس کی صفت واحد (یکتا) ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ ذات باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں۔

"یعنی ان الصانع" سے "والمشهور فی ذالك" تک شارحؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے "والمشهور فی ذلك" سے آخر عبارت تک اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے یہاں مشہور دلیل یعنی برہان تمانع کو بیان کیا ہے۔

شیخ ابوالحسن الاشعریؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں مگر ابوالعباس القلانسی نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا معدودات میں داخل ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر عدد متناہی ہوتا ہے، تو اس سے معدود کا متناہی ہونا ثابت ہوگا تو باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا مگر یہ انکار درست نہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو غیر متناہی کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اس کیلئے بے شمار کثرت ثابت ہے تو یہ واضح شرک ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے، اسی وجہ سے ابوالحسن الاشعریؒ کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ ان کا مقصد باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے جزئی حقیقی مراد لینا ہے نہ کہ واحد بالنوع یا واحد بالجنس کہ جس کے نیچے افراد کثیرہ ہوتے ہیں بعض حضرات نے واحد کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ صفت وجوب میں اس کا کوئی شریک نہیں۔

"یعنی ان الصانع الخ" ماقبل میں ماتنؒ نے "والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ" کی عبارت ذکر کی تھی کہ صانع عالم وہ اللہ تعالیٰ ہیں پھر شارحؒ نے اس (اللہ تعالیٰ) کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی، پھر ماتنؒ نے اللہ تعالیٰ کو صفتِ واحدہ کے ساتھ متصف کیا تو یہ (اللہ تعالیٰ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا) ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا، تو شارحؒ "ولا یمکن الخ" سے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم اگرچہ کلی ہے (مفہوم کے بارے میں عقل یہ فیصلہ کرے کہ یہ کثیرین پر صادق آ سکتا ہے) مگر اس کا مصداق صرف ذات باری تعالیٰ ہے کسی اور مفہوم پر یہ صادق نہیں آتا اور نہ ہی اس کا امکان ہے۔

برہان تمانع کی تعریف: اثبات توحید کے لئے منکرین توحید کے سامنے جو تقریر پیش کی جاتی ہے اس میں ایک خاص قسم کا روکنا و مخالفت کرنا دکھایا گیا ہے اس لئے اس کا نام برہان تمانع رکھا گیا ہے۔

باری تعالیٰ کے فرمان "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں بھی برہان تمانع کی طرف اشارہ ہے جو قیاس استثنائی

کی شکل میں ہے، "لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا، اسی طرح "لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ" مقدم ہے اور "لفسدتا" تالی ہے، "لکنهما لم تفسدا" (تالی کی نقیض کا استثناء ہے) "فلم یکن فیهما اٰلهة الا الله" (نتیجہ نقیض مقدم ہے)۔

قوله: و تقریره یہاں سے شارحؒ برہانِ تمانع کو ذکر کررہے ہیں کہ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو عادۃً تمانع ہوگا یعنی وہ ایک دوسرے کی مخالفت کریں گے مثلاً ایک جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے حرکت و سکون دونوں ممکن ہیں کیونکہ زید جسم ہے ہر جسم میں حرکت و سکون ممکن ہوتے ہیں اور ہر ایک صانع کا (حرکت و سکون میں سے) ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے دونوں کے ارادوں میں کوئی تضاد نہیں، ہاں البتہ دونوں ارادوں کو مراد لینے میں تضاد ہے کہ ایک خدا نے جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کیا اسی وقت میں دوسرے خدا نے زید کے سکون کا ارادہ کیا، اب تین صورتیں ہونگی۔

(۱) دونوں کی مراد پوری ہوگی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال۔ لہٰذا دونوں کی مراد کا پورا ہونا محال ہے۔

(۲) کسی کی مراد پوری نہ ہو تو یہ ارتفاع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا کسی کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی محال ہے۔

(۳) ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی نہ ہو جسکی مراد پوری نہ ہو تو وہ عاجز ہوا اور عاجز حادث ہوتا ہے اور حادث ہونا ممکن کی علامت ہے اور ممکن محتاج ہوتا ہے اور محتاج صانع نہیں ہوسکتا، لہٰذا ایک صانع عالم ہوا دونوں کا صانع ہونا باطل ہوگیا۔

هٰذَا تَفْصِيْلُ مَا يُقَالُ اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَّمْ يَقْدِرْ عَلٰى مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عِجْزُهٗ وَاِنْ قَدَرَ لَزِمَ عِجْزُ الْاٰخَرِ۔

ترجمه: یہ (برہانِ تمانع جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اسکا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

قوله هٰذا تفصيل الخ شارحؒ کی غرض مذکورہ عبارت میں برہان تمانع کے اجمال کو بیان کرنا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جو میں نے برہانِ تمانع پر تقریر کی تھی وہ اس (موجودہ) اجمال کی تفصیل تھی۔ اجمالاً برہانِ تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عاجز ہوا عاجز خدا صانع نہیں ہوسکتا اور اگر قادر ہے (مخالفت کرنے پر) کہ اسکو کام کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہ ہوا لہٰذا ایک صانع عالم ہوا اس برہانِ تمانع کی تقریر میں جمع و ارتفاع ضدین کا کوئی ذکر نہیں آیا اس

لئے یہ برہان تمانع ماقبل والے برہان تمانع سے انتہائی مختصر ہے۔

وَبِمَاذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّتَّفِقَامِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمْكِنَةٍ لِاَسْتِلْزَامِهَا الْمُحَالَ اَوْاَنْ يَمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَيْنِ كَاِرَادَةِالْوَاحِدِ حَرَكَةَ زَيْدٍ وَسُكُوْنَهٗ مَعاً۔

ترجمہ: اور (برہان تمانع کی) تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے سارے اشکالات رفع ہو گئے جو (اس طرح) بیان کئے جاتے ہیں کہ ممکن ہے دونوں (صانع) بغیر مخالفت کرنے کے آپس میں اتفاق کرلیں یا ممانعت اور مخالفت ناممکن ہو، اس (ممانعت اور مخالفت) کے محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یا دونوں ارادوں کا اجتماع ممتنع ہو جیسا کہ ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور زید کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال) ہے۔

قولہ بما ذکرنا الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔

اعتراض (۱): ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کرلیں اور مخالفت نہ کریں تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ ارتفاع ضدین اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

جواب: یہ اعتراض برہان تمانع کی تقریر میں "لا مکن بینھما تمانع" کی عبارت سے رفع ہو جائے گا کہ امکان تمانع (مخالفت) امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے ہم نے "لوقع بینھما تمانع" نہیں کہا کہ یقینی طور پر دونوں کے درمیان مخالفت ہوگی اگر کہتے تو اس وقت امکان، اتفاق کے منافی ہوتا۔

اعتراض (۲): آپ نے کہا کہ متعدد صانع ماننے سے دونوں کے درمیان امکان تمانع ہوگا مثلاً ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ اس وقت تمہارے قول کے مطابق اجتماع ضدین یا ارتفاع ضدین یا کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ بھی محال ہوتا ہے تو لہٰذا تمانع محال ہوا کیونکہ اسی تمانع کی وجہ سے اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین اور کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے لہٰذا تمانع باطل ہو گیا۔

جواب: یہ اعتراض شارحؒ کی عبارت "لان کلاً منھما فی نفسہ امر ممکن" سے ختم ہو جائے گا وہ اس طرح کہ زید جسم ہے اس میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں، ہر صانع کا زید کی حرکت وسکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے، تو یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے یہی تمانع ہے تو تمانع باطل کیسے ہوا بلکہ ممکن ہوا۔

اعتراض (۳): جس طرح ایک ہی صانع کا زید کی حرکت کا اور اسی وقت زید کے سکون کا ارادہ کرنا محال ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے تمانع کی مثال میں ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اسی وقت دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا

بھی محال ہو جو محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتا ہے لہٰذا تمانع محال ہوا۔

جواب: یہ اعتراض علامہ تفتازانیؒ کی عبارت "اذلا تضادبين ارادتين" سے رفع ہو جائے گا کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع، اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہو بلکہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور سکون کا محل دوسرا صانع ہے اگر دونوں کا محل ایک ہوتا تو تضاد ہوتا۔ ہاں البتہ دونوں کی مرادوں میں تضاد ہے کہ جس وقت ایک صانع نے زید کی حرکت مراد لی اسی وقت دوسرے صانع نے زید کے سکون کو مراد لیا یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی لَوْکَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِیَّةٌ وَالْمُلَازَمَةُ عَادِیَةٌ عَلٰی مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِیَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِیَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاکِمِ عَلٰی مَا اُشِیْرَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ بیشک باری تعالیٰ کا فرمان "لو کان فیهما" (الآیۃ) حجت اقناعیہ ہے اور ملازمہ عادیہ ہے اس طریقہ پر جو خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی اور تمانع (مخالفت) کے پائے جانے کی، اسی کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔

قوله واعلم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل دو تمہیدی باتیں سمجھ لیں۔

(۱) قیاس خطابی: اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں، یہ قیاس مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اس کو خطابی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو خطباء حضرات اپنے وعظ میں استعمال کرتے ہیں۔

(۲) حجت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حجت اقناعی (۲) حجت قطعی

(۱) حجت اقناعی: وہ دلیل ہے جو مقدمات غیر یقینیہ سے مرکب ہو، اس کو ملازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم و تالی کا آپس میں لزوم عادۃً ہوتا ہے نہ کہ ضروری اور یہ مفید ظن ہوتی ہے۔

(۲) حجت قطعی: وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو اس کو ملازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم اور تالی کا آپس میں لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ مفید یقین ہے۔

اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت اقناعی ہے نہ کہ حجت قطعی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادۃً ایسا ہو جاتا ہے، تعدد الٰہ کے وقت فساد ضروری نہیں، ثانی (حجت قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الٰہ اور فساد لازم ملزوم ہیں، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری و لازم ہے، تو آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے جیسا کہ آیت مبارکہ "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ

عَلٰی بَعْضٍ" سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے، تو فساد کا امکان ہوتا جس طرح بشری حکّام میں (متعدد بادشاہ ایک ولایت میں) اگر متعدد ہوں تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں یعنی عادۃً ایسا ہوتا ہے تو فساد کا امکان ہوتا ہے فساد لازمی نہیں ہوتا، یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے خطباء اور مقررین حضرات اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قسم کے قیاس (حجت اقناعی) سے استدلال کرتے ہیں مقصد ان کا اپنے دعویٰ کو عوام النّاس سے تسلیم کرانا ہوتا ہے اور عوام النّاس کے ذہنوں میں ایسا قیاس جلدی راسخ ہو جاتا ہے، حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت اقناعیہ ہے نہ کہ قطعیہ۔

وَاِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَیْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَايَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰی اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَیِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَامَحَالَةَ۔

ترجمہ: ورنہ (حجت قطعی کی صورت میں) پس اگر "لفسدتا" میں فساد سے مراد فساد بالفعل ہو یعنی آسمان و زمین کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا (مراد ہو) پس محض تعدد (صانع) اس (فساد بالفعل) کو مستلزم نہیں اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اگر فساد سے مراد فساد کا امکان ہو تو پھر اس (امکان فساد) کے انتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص شاہد (موجود) ہیں آسمانوں کے لپیٹ دیے جانے پر اور اس (موجودہ) نظام کے اٹھائے جانے پر پس وہ (فساد) یقینی طور پر ممکن ہوگا۔

قولہ و اِلَّافَاِنْ اُرِيْدَالْفَسَادُبِالْفِعْلِ الخ شارحؒ کی غرض آیت مذکورہ "لو کان فیھما اٰلھۃ الخ" کو تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ کے ماننے سے انکار کرنا ہے، علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اگر آیت مذکورہ بقول آپ کے تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ لفسدتا میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالامکان؟

☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالفعل لیتے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام کی شکل میں موجود نہ ہوتے، یہ مطلب مراد لینا درست نہیں کیونکہ محض تعدد صانع، فساد بالفعل کو مستلزم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو نظام کے چلانے میں آپس میں اتفاق کر لیتے، تو تلازم قطعی نہ ہوا۔

☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالامکان لیتے ہو تو پھر اس کے انتفاء پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ہمارے پاس فساد کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں جیسے "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ، وَاِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ، اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، اِذَاالشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَغَيْرُ ذٰلِكَ۔

جب کسی چیز کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے تو آپ کے پاس فساد کے امکان کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں لہٰذا تعدد الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ تلازم عادی ہے جو حجت اقناعی

ہونے کی علامت ہے۔

تلازم عادی: عادۃً ایسا ہوتا ہے کہ تعدد کی صورت میں فساد ممکن ہوتا ہے نہ کہ ضروری۔

لَايُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْ فُرِضَ صَانِعَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْاَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ اَحَدُهُمَا صَانِعاً فَلَمْ يُوْجَدْ مَصْنُوْعٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَا يَسْتَلْزِمُ اِلَّا عَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَايَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ عَلٰى اَنَّهٗ يَرِدُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ اِنْ اُرِيْدَ عَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ اِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِمْكَانِ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ (آیت مذکورہ میں) تلازم قطعی ہے اور مراد (آسمان وزمین) دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکون ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع (مخالفت) ممکن ہوگا پھر کوئی صانع نہ ہوا اور نہ ہی کوئی مصنوع پایا جائے۔اس لیے ہم کہتے ہیں کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہوتا مگر صانع کے عدم تعدد کو اور وہ مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں ملازمہ (قطعیہ) کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر "لَفَسَدَتَا" میں فساد کا معنی عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم (تعدد الٰہ) کے انتفاء کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر فساد سے عدم تکون بالامکان مراد لیا جائے۔

قولہ لا یقال الملازمۃ الخ یہاں سے شارحؒ کی غرض اپنے اوپر ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: "لَفَسَدَتَا" میں فساد سے مراد نہ ہی فساد بالفعل ہے اور نہ ہی فساد بالامکان ہے، کیونکہ فساد کا معنی ہے عدم تکون یعنی وجود وکون کا نہ ہونا، آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر دو صانع ہوتے تو پھر زمین وآسمان کا وجود نہ ہوتا مگر تالی باطل ہے کیونکہ زمین وآسمان کا وجود ہے لہٰذا مقدم (تعدد الٰہ) بھی باطل ہے تو دونوں یعنی تعدد اور عدم وجود السمٰوات والارض میں تلازم قطعی ہوا نہ کہ اقناعی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد صانع تمانع کے امکان کو لازم ہے کیونکہ دو صانع کی صورت میں ایک جو کام کرنا چاہے گا تو دوسرا اس کو روکے گا نتیجۃً ایک بھی صانع وخالق نہ بن سکے گا جب کوئی ایک صانع نہ بنا تو کسی کی بنائی ہوئی چیز کا وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ متعدد بے شمار مصنوعات ومخلوقات کا وجود ہے تو ثابت ہوا کہ تعدد صانع قطعی طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہوا اور امکان تمانع انتفاء مصنوع ومخلوق کو مستلزم ہوا تو لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے تو تعدد صانع، انتفاء مصنوع ومخلوق کو مستلزم ہوا تو تعدد اور انتفاء مصنوع ومخلوق کے درمیان تلازم قطعی ہوا نہ کہ اقناعی، لہٰذا آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعی ہوئی نہ کہ حجت اقناعی۔

جواب (۱): "لانانقول الخ" آپ نے امکان تمانع سے انتفاء مصنوعات ومخلوقات پر استدلال کیا ہے یہ درست نہیں کیونکہ انتفاء مصنوع ومخلوق کیلئے وقوع تمانع ضروری ہے امکان تمانع کافی نہیں، لہٰذا امکان تمانع سے صرف صانع کا عدم

تعدد ثابت ہوتا ہے اور متعدد صانع کے ماننے سے مصنوعات کا عدم تکون لازم نہیں آتا تو تعدد صانع وعدم مصنوعات کے مابین تلازم قطعی نہیں لہٰذا آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں بلکہ اقناعیہ ہے۔

جواب(۲): "علی انه یرد الخ" دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ "لَفَسَدَتَا" میں فساد سے مراد عدم تکون بالفعل لیتے ہیں تو ہمیں دونوں (تعدد صانع وعدم وجود السمٰوات والارض) میں تلازم قطعی تسلیم نہیں کیونکہ دو خداؤں کا آپس میں اتفاق کر لینا ممکن ہے تو اس صورت میں تعدد تو ہوگا مگر آسمان وزمین کے وجود کا عدم نہ ہوگا تو تلازم قطعی نہ پایا گیا کیونکہ تلازم قطعی میں دونوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور اگر فساد سے مراد عدم تکون بالامکان ہے تو پھر ہمیں لازم کا انتفاء یعنی عدم تکون بالامکان کا انتفاء تسلیم نہیں کیونکہ عدم تکون (عدم وجود) کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں، مثلاً "یَوْمَ نَطْوِیْ السَّمَاءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ، وَاِذَا الْکَوَاکِبُ انْتَثَرَتْ، اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، اِذَاالشَّمْسُ کُوِّرَتْ وَغَیْرُ ذٰلِکَ۔ جب کسی شی کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے نہ کہ امکان کا انتفاء۔

☆ حاصل دونوں جوابوں کا یہ نکلا کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت اقناعیہ ہے نہ کہ حجت قطعیہ۔

فَاِنْ قِیْلَ مُقْتَضٰی کَلِمَةِ لَوْ اِنْتِفَاءُ الثَّانِیْ فِی الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَلَا یُفِیْدُ اِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰی اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسْبِ اَصْلِ اللُّغَةِ لٰکِنْ قَدْ یُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِاِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰی اِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلٰی تَعْیِیْنِ زَمَانٍ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ وَالْاٰیَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ وَقَدْ یَشْتَبِهُ عَلٰی بَعْضِ الْاَذْهَانِ اَحَدُ الْاِسْتِعْمَالَیْنِ بِاٰخَرَ فَیَقَعُ الْخَبْطُ۔

ترجمه: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ لو کا مقتضی اوّل (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کا نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں فائدہ دے گا مگر زمانہ ماضی میں فساد کے منتفی ہونے پر دلالت کرنے کا تعدد کے منتفی ہونے کے سبب کیساتھ، تو ہم جواب دیں گے کہ جی ہاں یہ (معنی) اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین وتخصیص پر دلالت کیے بغیر جیسا کہ ہمارے قول "لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ" میں ہے اور آیت مبارکہ بھی اسی قبیل سے ہے اور کبھی بعض اذھان پر ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے، جس سے گڑبڑ واقع ہو جاتی ہے۔

قوله فان قیل الخ یہاں سے شارحؒ دو اعتراض کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض(۱): کلمہ لو حرف شرط ہے نحویوں کے ہاں کلمہ لو اوّل (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے تو اس کے مطابق آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ اگر متعدد معبود ہوتے تو (زمین وآسمان میں) فساد ہوتا، متعدد معبود نہیں تو اس لیے فساد نہیں، تو آیت میں فساد نہ ہونے پر دلیل تو موجود ہے کہ متعدد

معبودوں کا نہ ہونا ہے اور متعدد معبودوں کے نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں حالانکہ مقصود آیت میں تعدد الٰہ کی نفی کرنا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔

جواب: قلنا نعم الخ سے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کلمہ لو کا اصلی معنی یہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے یعنی انتفاء جزاء پر زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کیساتھ کلمہ لو دلالت کرتا ہے مگر کبھی عرفاً اس کے برعکس دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے یعنی انتفاء شرط پر زمانہ ماضی میں انتفاء جزاء کے سبب کیساتھ بھی دلالت کرتا ہے اب آیت میں تعدد الٰہ شرط ہے اور فساد جزاء ہے تو انتفاء شرط (انتفاء تعدد) کی دلیل انتفاء جزاء (انتفاء فساد) ہے، لہٰذا انتفاء شرط پر عدم دلیل والا اعتراض رفع ہو گیا جیسا کہ درج ذیل مثال میں کلمہ لو دوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے "لو كان العالم قديما لكان غير متغير" اگر عالم قدیم ہوتا تو وہ متغیر نہ ہوتا مگر عالم کے متغیر ہونے سے عالم کا قدیم ہونا منتفی ہو گیا یہاں قدیم کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) اس کا متغیر ہونا (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا۔ بعینہٖ آیت مذکورہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ تعدد الٰہ کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) فساد کی نفی (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا خلاصہ یہ نکلا کہ لو کا اصلی معنی اور ہے اور عرفی معنی اور ہے مگر دونوں میں فرق واضح نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں۔

اعتراض (۲): کلمہ لو تو صرف زمانہ ماضی کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ شرط زمانہ ماضی میں نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے جزاء بھی نہ پائی گئی جبکہ ہر زمانہ میں تعدد الٰہ کی نفی کرنا مقصود ہے نہ کہ صرف زمانہ ماضی میں۔ اور کلمہ لو اس پر دلالت نہیں کر رہا، لہٰذا تعدد الٰہ کی نفی پر آیت مذکورہ کو پیش کرنا درست نہیں۔

جواب: "من غير دلالة على تعيين زمان الخ" سے دیا ہے کہ زمانہ ماضی میں تعدد الٰہ کی نفی کرنا ہی کافی ہے ہر زمانہ میں تعدد کی نفی کرنا ضروری نہیں کیونکہ حال و مستقبل میں متعدد الٰہ ہوں گے تو وہ حادث ہوں گے اس لیے کہ زمانہ ماضی میں ان پر عدم طاری تھا اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے اور حادث صانع نہیں ہوتا لہٰذا صرف زمانہ ماضی میں تعدد الٰہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور اس پر کلمہ لو ہی دلالت کر رہا ہے اب اشکال کرنا درست نہیں۔

اَلْقَدِيْمُ هٰذَا تَصْرِيْحٌ بِمَا عُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا قَدِيْمًا اَیْ لَا اِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَيْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰى وَقَعَ فِیْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ اَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُوْمَيْنِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِی التَّسَاوِیْ بِحَسْبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰى اَنَّ الْقَدِيْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِیْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَاِنَّمَا الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ۔

ترجمہ: (وہ صانع یعنی واجب الوجود) قدیم ہے یہ تصریح ہے اس بات کی کہ جو (اس سے قبل) التزامی طور پر جانی جا چکی

ہے کہ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر قدیم، یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں اس لیے کہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو البتہ اس کا وجود یقیناً غیر کی وجہ سے ہوتا حتی کہ بعض مشائخ کی کلام میں واقع ہے کہ واجب اور قدیم (آپس میں) مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں دونوں کے مفہوموں میں تغایر کے یقینی ہونے کی وجہ سے، اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کے درمیان) تساوی کے بارے میں ہے۔ پس اس لیے کہ بعض حضرات کا (مذہب) یہ ہے کہ قدیم عام ہے واجب سے، قدیم کے واجب کی صفات پر صادق آنے کی وجہ سے بخلاف واجب کے وہ (واجب) صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی محال ہونا (لازم) نہیں آتا اور صرف ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

قوله: القديم هذا تصريح بما علم الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔

(۱) "**هذا تصريح**" سے "**من غيره ضرورة**" تک ہے شارحؒ اس حصہ میں ماتنؒ کے قول "**القديم**" کے بعد (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) **هو الله تعالىٰ** (ماتنؒ کی سابقہ عبارت ہے) کی دلالت التزامی کا ذکر فرما رہے ہیں۔

(۲) "**حتى وقع في كلام بعضهم**" سے "**فانه لا يصدق عليها**" تک ہے، شارحؒ اس حصہ میں واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔

(۳) "**لا استحالة**" سے آخر عبارت تک ہے یہ حصہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ القدیم (ماتنؒ کی عبارت) واجب الوجود کا معنی التزامی ہے جو ماقبل میں لفظ "اللہ" کا معنی بیان کرتے ہوئے شارحؒ نے کہا ہے کہ اللہ وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں بلکہ اسکا وجود ذاتی ہے جس کا وجود ذاتی ہو وہ غیر کا محتاج نہیں ہوتا اور اس کی کوئی ابتداء ہی نہیں ہوتی، جس کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے بعنوان دیگر قدیم وہ ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ قدیم ہیں۔

شارحؒ فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا ماقبل میں اللہ (بمعنی واجب الوجود) سے التزاماً سمجھا گیا تھا اب (ماتنؒ کی عبارت) "**القديم**" (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) کی تصریح ہوگئی کیونکہ لفظ اللہ کا معنی موضوع لہ واجب الوجود ہونا ہے جو کہ دلالت مطابقی ہے اور قدیم ہونا اس کو لازم ہے جو کہ دلالت التزامی ہے، لہٰذا واجب الوجود، قدیم ہی ہوگا اور جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ مسبوق بالعدم ہونے کی وجہ سے حادث ہوتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہ ہوگا بلکہ غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہوگا اور جو غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہو وہ حادث ہوتا ہے۔

☆ حاصل یہ نکلا کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسرا حصہ: واجب اور قدیم کے درمیان تعلق و نسبت کے بارے میں تین قول ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ دونوں میں ترادف ہے، شارحؒ اس قول کو غلط قرار دے رہے ہیں کیونکہ ترادف کا معنی ہوتا ہے کہ

دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہو جیسے **قعود** اور **جلوس**، یہاں واجب اور قدیم (دونوں) کے مفہوم میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد اس لیے کہ واجب کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو اور جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو۔ اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو دونوں کے مفہوموں میں تغایر ہے لہٰذا ترادف کا قول کرنا درست نہیں۔

نیز شارحؒ فرمار ہے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں بلکہ تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے کہ آیا واجب اور قدیم میں نسبت تساوی کی ہے یا نہیں؟ دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں، جیسے ناطق اور ضاحک ان دونوں میں نسبت تساوی کی ہے جبکہ ان میں ترادف نہیں۔

(۲) جمہور حضرات کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے واجب اخص مطلق ہے اس لیے کہ وہ صرف ذات باری پر صادق آتا ہے نہ کہ صفات باری پر اور قدیم اعم مطلق ہے اس لیے کہ وہ ذات باری پر بھی صادق آتا ہے اور صفات باری پر بھی، کیونکہ ذات باری بھی قدیم ہے اور صفات باری بھی قدیم ہیں اور اگر واجب، صفات باری پر بھی صادق آئے تو پھر تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیونکہ توحید کا معنی ومطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ذات ہے نہ کہ متعدد۔ تیسرا قول اگلی عبارت میں آرہا ہے۔ فانتظروا۔

تیسرا حصہ: ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جس طرح واجب کا اطلاق صفات باری پر درست نہیں کیونکہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق بھی صفات باری پر صادق نہ آنا چاہیے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا (چونکہ صفات بہت ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

جواب: ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آرہا بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے جو کہ محال نہیں ہے۔

وَفِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ كَالْإِمَامِ حَمِيْدِ الدِّيْنِ الضَّرِيْرِ وَمَنْ تَبِعَهٗ تَصْرِيْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ، وَاسْتَدَلُّوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَا هُوَ قَدِيْمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَكَانَ جَائِزَ الْعَدَمِ فِيْ نَفْسِهٖ فَيَحْتَاجُ فِيْ وُجُوْدِهٖ اِلٰى مُخَصِّصٍ فَيَكُوْنُ مُحْدَثًا اِذْ لَا نَعْنِيْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّا مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِاِيْجَادِ شَيْئٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین الضریرؒ اور انکے متبعین کی کلام میں (اس بات کی) تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انہوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہو وہ واجب لذاتہ ہوگی یہ دلیل پیش

کی کہ اگر وہ (قدیم) واجب لذاتہ نہ ہوتو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کا محتاج ہوگا پھر وہ (اس صورت میں) حادث ہوگا اس لیے کہ ہم محدث سے کوئی (معنی) مراد نہیں لیتے، مگر وہ چیز کہ جس کے وجود کا تعلق دوسری شئی کے ایجاد کے ساتھ ہو۔

قوله فی کلام الخ اس عبارت میں تیسرے قول کا ذکر ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت تساوی کی ہے جس کے قائل امام حمید الدین الضریرؒ اور انکے متبعین حضرات ہیں کہ ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب لذاتہ ہے، لہٰذا صفات باری قدیم ہوکر واجب لذاتہ ہیں جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی۔ اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر قدیم واجب لذاتہ نہ ہوتو پھر جائز العدم یعنی ممکن ہوگی (کہ جس کا وجود وعدم دونوں برابر ہوں) پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص و مرجّح کی محتاج ہو گی کہ جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیکر موجود کرے اور جو چیز اپنے وجود میں کسی مخصص و مرجّح کی محتاج ہوتو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ محدث کے معنیٰ ہی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو بہر حال اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا قدیم کا ممکن ہونے کی صورت میں حادث ہونا جو لازم آتا تھا باطل ہوا۔ لہٰذا قدیم کا واجب لذاتہ ہونا ثابت ہوگیا۔

ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ۔

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے (اور صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنی ہے) تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا (اور یہ محال ہے) تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء کیساتھ کہ وہ (بقاء) عین صفت ہے۔

قوله ثم اعترضوا الخ صفات کو واجب کہنے والے فریق نے خود اپنے اوپر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض سے قبل ایک تمہیدی بات ہے وہ یہ ہے کہ:

☆ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کیساتھ لگ کر موجود ہو، الگ موجود نہ ہوتو متکلمین حضرات اس کو ''معنی'' سے اور فلاسفہ اسکو ''عرض'' سے تعبیر کرتے ہیں جیسے صفات باری، ذات باری کیساتھ (جو کہ موصوف ہے) لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفات باری از قبیل معنی ہوں گی عند المتکلمین۔

اعتراض: جب ہم نے صفات باری کو واجب لذاتہ مانا ہے (یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو) تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء بھی ایک معنی ہے اور صفت باری بھی ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی (عند المتکلمین) اور قیام العرض بالعرض (عند الفلاسفہ) لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب: ''فاجابوا الخ'' قیام المعنی بالمعنی اس وقت لازم آتا ہے کہ جب دو چیزیں پائی جائیں (۱) قائم (۲) ماقام بہ۔ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ایک نہیں اور یہاں صفات اور ان کا بقاء ایک ہی چیز ہے علیحدہ علیحدہ چیز نہیں بلکہ صفات کا بقاء عین صفات ہے۔ یہاں ہرگز ایسا نہیں کہ بقاء (قائم) الگ شئی ہے اور صفات ''ماقام بہ'' الگ شئی ہے، لہٰذا یہاں دونوں ایک ہی چیز یعنی (قائم) ہیں دوسری چیز ''ماقام بہ'' نہیں، تو قیام المعنی بالمعنی (متکلمین کے ہاں) اور قیام العرض بالعرض (فلاسفہ کے نزدیک) لازم نہیں آرہا ہے۔

وَهٰذَا كَلَامٌ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَالْقَوْلُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِأَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لیے کہ واجب لذاتہٖ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے امکان کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

قولہ ھذا کلام الخ شارحؒ نے کہا کہ دونوں قول (جمہور حضرات و امام حمید الدین الضریرؒ اور انکے متبعین کا) انتہائی مشکل و دشوار ہیں کیونکہ دونوں قولوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب صفات باری قدیم ہو کر واجب نہیں (بلکہ واجب صرف ذات باری ہے) تو پھر ممکن ہونگی (یعنی ان کا وجود وعدم دونوں برابر ہیں) اور ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، دوسرے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ واجب اور قدیم کے مابین نسبت تساوی کی مان لیں کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہٖ ہیں تو اس صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا (کیونکہ صفات متعدد ہیں) جو توحید کے منافی ہے۔

فَإِنْ زَعَمُوْا أَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ إِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ إِنْقِسَامِ كُلٍّ مِنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ إِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رَفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَأْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: پس اگر (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ وہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں تو یہ حدوث ذاتی بمعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس بات کا قائل ہونا ہے کہ جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم اور حدوث کا تقسیم ہونا ہے ذاتی اور زمانی کی طرف، اور اس میں بہت سارے اسلامی قواعد کو ترک کرنا لازم آتا ہے اس کی مزید تحقیق صفات کی بحث میں عنقریب آرہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ فان زعموا انھا قدیمۃ الخ شارحؒ اس عبارت میں جمہور حضرات کے جواب کو ذکر کر کے رد کر رہے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ واجب (جو کہ اخص ہے) صرف اللہ کی ذات ہے اور قدیم اعم ہے جس کا اطلاق ذات باری اور

صفات باری دونوں پر ہے پھر ان حضرات پر اعتراض کیا گیا تھا کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ نہیں، تو ممکن ہوں گی، ممکن حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا صفات باری حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا ہے اور قدیم حادث کے منافی ہے تو اس اعتراض کا ان حضرات نے جواب دیا ہے، جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالزمان (۲) قدیم بالذات (۱) حادث بالزمان (۲) حادث بالذات

قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔

قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو، یہ حادث بالزمان قدیم بالزمان کا مقابل ہے۔

حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو یہ حادث بالذات، قدیم بالذات کا مقابل ہے۔

جواب: اعتراض سے بچنے کیلئے ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ صفات باری قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی ان پر عدم طاری نہ ہونے کی وجہ سے) قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں۔ لہٰذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آرہا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے اس لیے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حادث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

شارحؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ قدیم اور حادث کی زمانی اور ذاتی کیطرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے نہ کہ متکلمین کا، متکلمین کے ہاں یہ تقسیم معتبر ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہٰذا دونوں میں منافات ہے اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے یہ ہرگز درست نہیں نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سارے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا، چند اسلامی قواعد یہ ہیں۔

(۱) پہلا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہر چیز اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہوتی ہے۔

(۲) جو چیز اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر ہو وہ فاعل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

(۳) کسی چیز کا بالایجاب یعنی بلا اختیار صادر ہونا نقص و عیب ہے۔

اب اگر صفات باری کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہتے ہیں تو ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے، وہ اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں۔

☆ یا تو ان کا صدور ذات باری سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم

آئے گا، تو اوّل قاعدہ متروک ہو گیا۔

☆ یا صفات باری کا صدور ذات باری سے بالارادہ ہو گا تو دوسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں صفات، فاعل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول بن کر حادث بالزمان ہوں گی حالانکہ صفات کو قدیم کہا گیا ہے۔

اور اگر صفات باری کا صدور ذات باری سے بالا یجاب (بلا ارادہ) ہو اور عالَم کا صدور ذات باری سے بالاختیار ہو تو تیسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ بالا یجاب (بلا اختیار) ہونا نقص وعیب ہے، بہر حال شارحؒ نے جمہور حضرات کے جواب کو رد کر دیا ہے۔

"وسیأتی" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ مزید اس مسئلہ (صفات) کی تحقیق مصنفؒ (ماتنؒ) کے قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" (صفات کی بحث) میں آ رہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الْحَیُّ الْقَادِرُ الْعَلِیْمُ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ الشَّائِیُ الْمُرِیْدُ لِاَنَّ بَدَاھَۃَ الْعَقْلِ جَازِمَۃٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰی ھٰذَا النَّمَطِ الْبَدِیْعِ وَالنِّظَامِ الْمُحْکَمِ مَعَ مَا یَشْتَمِلُ عَلَیْہِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَۃِ وَالنُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَۃِ لَا یَکُوْنُ بِدُوْنِ ھٰذِہِ الصِّفَاتِ عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَھَا نَقَائِصُ یَجِبُ تَنْزِیْہُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْھَا وَاَیْضاً قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِھَا وَبَعْضُھَا مِمَّا لَا یَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْھَا فَیَصِحُّ التَّمَسُّکُ بِالشَّرْعِ فِیْھَا کَالتَّوْحِیْدِ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَکَلَامِہٖ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِمَّا یَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْہِ۔

ترجمہ: (وہ اللہ تعالیٰ) حی ہے قادر ہے علیم ہے سمیع ہے بصیر ہے شائی (چاہنے والا) ہے اور مرید (ارادہ کرنے والا) ہے اس لیے کہ عقل بدیہی طور پر یقین کرتی ہے کہ عالم کو انوکھے طریقے پر اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال (کاری گری) اور پسندیدہ نقوش یہ بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقائص ہیں کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت بھی ان صفات کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور بعض صفات ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں تو ان صفات کے متعلق شریعت سے استدلال کرنا درست ہے جیسا کہ توحید بخلاف وجود صانع اور اسکی کلام اور اسکے مثل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

قولہ الحیّ الخ ماتنؒ نے یہاں اللہ تعالیٰ کی صفات کا ذکر کیا ہے مگر اس میں "الشائی" اور "المرید" دونوں مترادف ہیں جیسا کہ صاحب نبراس نے کہا ہے، انہوں نے ماتنؒ کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صفت مذکورہ (الشائی اور المرید) کو قرآن وحدیث میں مشیت کے لفظ اور ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لیے ماتنؒ نے یہاں دونوں کو ذکر کیا ہے۔ یہاں ماتنؒ نے جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔ (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمع (۵) بصر (۶) مشیت۔

مذکورہ صفات کے اثبات پر شارحؒ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل: "لان بداهة العقل الخ" سے اور دوسری دلیل: "علی ان اضدادها" سے، اور تیسری دلیل "وایضاً قد ورد" سے، اور "وبعضها مما لا یتوقف" سے تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلی دلیل: لان بداهة العقل الخ عالم کا شاندار مضبوط و مستحکم نظام کا چلنا اور طرح طرح کی مصنوعات ومخلوقات کا ہونا، بلند وبالا پہاڑ اور اونچے اونچے آسمان وغیرہ کو دیکھ کر عقل بداہۃً یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس عالم کا بنانے والا ایسا ویسا نہیں بلکہ ایسا صانع ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف اور اکمل ہے۔

دوسری دلیل: "علی ان اضدادها" سے اگر صانع مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہیں تو پھر لازماً ان کی اضداد کے ساتھ متصف ہوگا، حیات کی ضد موت ہے اور قدرت کی ضد عجز ہے اور علم کی ضد جہل ہے اور سمع کی ضد بہرہ پن ہے اور بصر کی ضد اندھا پن ہے اور الشائی اور المرید کی ضد مضطر ہونا ہے حالانکہ ان اضداد کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے ان سے اللہ کی پاکی ضروری ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر صانع کو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہ مانا جائے تو پھر ان کی اضداد کے ساتھ ماننا ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے، لہٰذا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ماننا ضروری ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تیسری دلیل: "وایضاً قد ورد الخ" قرآن وحدیث میں مذکورہ صفات باری کا ثبوت ہے جیسے اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ، عَلِیْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ، اِنَّہٗ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ وغیرہ لہٰذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے۔

"وبعضها مما لا یتوقف" سے شارح تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ کی تیسری دلیل میں دور لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صفات کا ثبوت قرآن و حدیث یعنی شریعت میں آیا ہے تو آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے جبکہ شریعت کا ثبوت بھی انہی صفات پر موقوف ہے مثلاً ایک صفت ان میں سے لیجئے "وجود باری تعالیٰ" ہے اسی پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے کیونکہ شریعت کو آپ اس وقت ثابت کر سکتے ہیں کہ جب آپ نے وجودِ صانع کو ثابت کیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر یہ کہہ سکتا ہے کہ شریعت کیا چیز ہے کہاں سے نازل ہوئی ہے کون ہے اس کا بنانے والا جبکہ کوئی بنانے والا ہے ہی نہیں تو شریعت کوئی چیز نہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ شریعت کا ثبوت وجود صانع کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود صانع کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو "توقف الشئی علی نفسه" یعنی دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا تیسری دلیل باطل ہوگئی یعنی صادق نہ ہوئی۔

جواب: صفات باری دو طرح کی ہیں۔

(۱) وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے توحید ہے۔ اس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں، لہٰذا ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صانع اور علم صانع وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شریعت دے کر مبعوث فرمانا اسی وقت ممکن ہوگا کہ جب مُرسِل کا وجود ہو اور وہ شریعت و رسل کے بارے میں علم رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا، جیسے توحید وغیرہ، لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

لَیْسَ بِعَرَضٍ لِاَنَّہٗ لَا یَقُوْمُ بِذَاتِہٖ بَلْ یَفْتَقِرُ اِلٰی مَحَلٍّ یُقَوِّمُہٗ فَیَکُوْنُ مُمْکِناً وَلِاَنَّہٗ یَمْتَنِعُ بَقَاؤُہٗ وَاِلَّا لَکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًی قَائِماً بِہٖ فَیَلْزَمُ قِیَامُ الْمَعْنٰی بِالْمَعْنٰی وَھُوَ مَحَالٌ لِاَنَّ قِیَامَ الْعَرَضِ بِالشَّیْئِ مَعْنَاہُ اَنَّ تَحَیُّزَہٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِہٖ وَالْعَرَضُ لَا تَحَیُّزَ لَہٗ بِذَاتِہٖ حَتّٰی یَتَحَیَّزَ غَیْرُہٗ بِتَبْعِیَّتِہٖ۔

ترجمہ: (وہ صانع عالم) عرض نہیں ہے، اس لیے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لیے کہ عرض کا بقاء ممتنع ہے، ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کیساتھ قائم ہوگا پس قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے کہ کسی شئی کیساتھ عرض کے قیام کا معنی یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی تبعیت کے ساتھ متحیّز ہو جائے۔

قولہ لیس بعرض الخ ماتنؒ جب صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہوئے۔ اب یہاں سے صفات سلبیہ کو ذکر فرمارہے ہیں، پہلی صفت سلبیہ یہ ہے کہ صانعِ عالم، عرض نہیں ہے۔

شارحؒ نے "لانہ" سے "فیکون ممکنا" تک پہلی دلیل بیان کی ہے کہ صانع عرض نہیں ہے۔

پہلی دلیل: اگر ذات باری کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض خود بذاتہ قائم نہیں رہتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے تو اس صورت میں ذات باری کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذات باری ممکن اور حادث ہوگی جبکہ ماقبل میں ذات باری کا ممکن ہونا باطل کیا گیا اور واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا، اس لیے ذات باری عرض نہیں۔

دوسری دلیل: "ولانہ یمتنع بقاؤہ الخ" یہاں سے ذات باری کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ عرض کا بقاء ممتنع (محال) ہے اگر ذات باری کو عرض مانیں تو اس کا بقاء بھی محال ہوگا حالانکہ ذات باری کا بقاء ضروری ہے لہٰذا ذات باری عرض نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر عرض کا بقاء تسلیم کرلیا جائے تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لیے کہ

عرض بھی ایک معنی ہے (ماقبل میں معنی کی تعریف ذکر کی گئی ہے) اور بقاء بھی ایک معنی ہے جب بقاء، عرض کیساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔

"لان قیام العرض الخ" سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شئی کیساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ مقوَّم (عرض) کا تحیّز مقوِّم (شئی) کے تحیّز کے تابع ہوجائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحیّز نہیں تو پھر دوسری چیز عرض کے تحیّز کے تابع کس طرح ہوجائے گی، اس لیے قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَ هٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّ بَقَاءَ الشَّیئِ مَعْنًی زَائِدٌ عَلٰی وُجُوْدِہٖ وَاَنَّ الْقِیَامَ مَعْنَاہُ التَّبْعِیَّۃُ فِی التَّحَیُّزِ وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَعَدَمُ زَوَالِہٖ وَحَقِیْقَتُہُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَیْثُ النِّسْبَۃِ اِلَی الزَّمَانِ الثَّانِیْ۔

ترجمہ: اور یہ (دلیل ثانی) بنی ہے اس بات پر کہ شئی کا بقاء اس کے وجود پر ایک زائد معنی ہے اور اس پر کہ قیام کا معنی تحیّز میں تابع ہونا ہے اور حق بات یہ ہے کہ بقاء، وجود کا استمرار اور اس کا عدمِ زوال ہے اور اس بقاء، کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

قولہ ھذا مبنی علی ان بقاء الشئی الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیل ثانی پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کی دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر ہے اور وہ دونوں غلط ہیں۔

(۱) عرض کے باقی رہنے کی صورت میں بقاء کا عرض کیساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ بقاء (قائم) عرض (ما قام بہ) سے زائد اور الگ چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور عرض الگ چیز ہے (یعنی وجود)۔

(۲) دوسرا مقدمہ "وان القیام" سے ہے، قیام المعنی بالمعنی کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام العرض کا معنی یہ ہے کہ قائم ہونے والی شئی یعنی بقاء دوسری شئی (عرض) کے تحیّز کے تابع ہو۔

یہ دونوں مقدمے ہمیں تسلیم نہیں لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگئی۔

شارحؒ "والحق" سے آخر تک مقدمہ اولیٰ کو رد فرما رہے ہیں اور مقدمہ ثانیہ کو آگے آنے والی عبارت "وان القیام ھو الاختصاص" سے رد کریں گے، علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء شئی کا عینِ وجود ہے، بقاء وجود سے زائد اور الگ نہیں ہے بلکہ وجود جب مستمر اور برابر رہتا ہو تو اس کو بقاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعنوان دیگر شئی کا جس آن میں عدم سے وجود کی طرف خروج وحدوث ہوتا ہے تو اسی آن وزمانہ کے اعتبار سے یہ حدوث، وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عینِ وجود ہے، بقاءِ عرض اور عرض الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ شئی واحد ہیں۔

وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ اَنَّہٗ حَدَثَ فَلَمْ یَسْتَمِرَّ وُجُوْدُہٗ وَلَمْ یَکُنْ ثَابِتًا فِی الزَّمَانِ الثَّانِیْ۔

ترجمہ: اور ہمارے قول "وُجِدَ وَلَمْ يَبْقَ" کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز پیدا ہوئی (یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی) لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور وہ زمانہ ثانی میں ثابت نہ رہی۔

قولہ ومعنی قولنا وجدالخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شی واحد کہا ہے حالانکہ تمام عقلاء نے لوگوں کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے "وُجِدَ وَلَمْ يَبْقَ" یعنی ایک چیز پائی گئی مگر باقی نہ رہی، یہ قول تب صحیح بنے گا جبکہ وجود اور بقاء الگ الگ چیزیں ہوں اگر شی، واحد ہوں گی تو پھر "وُجِدَ فَلَمْ يُوْجَدْ" کے معنی میں ہوگا جس میں صریح تناقض ہے کیونکہ ایک ہی شی کا اولاً اثبات کیا گیا اور پھر اس کی نفی کی گئی ہے۔ اثبات ونفی کا اجتماع لازم آیا یہی صریح تناقض ہے لہٰذا بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ چیز ہے۔

جواب: "وُجِدَ وَلَمْ يَبْقَ" کا معنی ہے "انه حدث فلم يستمر وجوده" یعنی آن وزمانہ اول میں وہ چیز پائی گئی اگلی آن وزمانہ میں اس کا وجود برقرار نہ رہا، صریح تناقض تب ہوگا کہ جب اثبات اور نفی دونوں کا زمانہ وآن ایک ہی ہو یہاں اثبات، زمانہ اول میں اور نفی، زمانہ ثانی میں ہے۔ لہٰذا تناقض نہیں، تو ثابت ہوا کہ وجود اور بقاء دونوں شی واحد ہیں۔

وَاَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ اِلٰى كَمَا فِىْ اَوْصَافِ الْبَارِىْ تَعَالٰى فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا تَتَحَيَّزُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِتَنْزِيْهِهٖ تَعَالٰى عَنِ التَّحَيُّزِ۔

ترجمہ: اور (حق بات یہ ہے) کہ قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسا کہ صفات باری میں، اس لیے کہ وہ (صفات باری) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ تبعیت کے طریقے پر متحیز نہیں، اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک ہونیکی وجہ سے۔

قولہ وان القیام الخ اس کا عطف "والحق ان البقاء" پر ہے۔ ماقبل میں شارحؒ نے دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر بتائی تھی مقدمہ اولیٰ کو رد کر کے حق بات اس کے بارے میں بتائی تھی اب یہاں سے مقدمہ ثانیہ کو رد کر کے حق بات اس کے متعلق ذکر کر رہے ہیں۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ قیام الشی کا یہ معنی بیان کرنا کہ قائم ہونے والی شی (بقاء)، دوسری شی (عرض)، کے تحیز کے تابع ہو، درست نہیں، ورنہ صفات باری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذات باری کا متحیز ہونا لازم آئے گا حالانکہ ذات باری اور صفات کسی طرح بھی متحیز نہیں، نہ بالذات نہ بالتبع۔

حق بات یہ ہے کہ قیام کا معنی ہے اختصاص ناعت، یعنی ایک شی کا دوسری شی کیساتھ ایسا گہرا تعلق واختصاص ہو کہ شی اول کا موصوف بننا اور شی ثانی کا صفت بننا صحیح ہو مثلاً "جِسْمٌ اَسْوَدُ" میں اسود کا جسم کیساتھ ایسا تعلق وربط ہے کہ

جسم کا موصوف بننا اور اسود کا صفت بننا درست ہے لہٰذا ''جِسْمٌ اَسْوَدُ'' کہنا صحیح ہے، بعینہٖ اسی طرح صفات باری کا ذات باری کیساتھ گہرا تعلق واختصاص ہے کہ ذات باری کا موصوف بننا اور صفات کا صفت بننا درست ہے چنانچہ اَللّٰہُ الْحَیُّ، اَللّٰہُ الْقَدِیْرُ، اَللّٰہُ الْعَلِیْمُ، اَللّٰہُ السَّمِیْعُ، اَللّٰہُ الْبَصِیْرُ وغیر ذلك کہنا صحیح ہے۔

وَاَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِیْ کُلِّ اٰنٍ وَمُشَاهَدَةَ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَیْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذَالِكَ فِی الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور بیشک اجسام کا انتفاء ہر آن میں اور اجسام کے بقاء کا مشاہدہ تجدّد امثال کے ذریعے زیادہ بعید نہیں ہے اس (انتفاء اور تجدد) سے جو اعراض میں ہے۔

قولہ وان انتفاء الاجسام الخ اس کا عطف ماقبل میں ''ان البقاء'' پر ہے، یہاں سے شارحؒ (دلیل ثانی کی بنیاد جن دو مقدموں پر تھی ان کو رد کرنیکے بعد) اصل دلیل ثانی یعنی عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرمارہے ہیں۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے عرض کے بقاء کو ممتنع قرار دیا ہے اس لیے کہ عرض دو زمانوں اور دو وقتوں میں باقی نہیں رہ سکتا، البتہ تجدّد امثال کے ذریعے عرض کا بقاء ہوسکتا ہے۔

جس طرح اجسام کے بارے میں بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اجسام کا بقاء تجدّد امثال کی وجہ سے ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے اور اسکی جگہ اسکا مثل موجود رہنے سے اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح اعراض میں بھی انکا بقاء تجدد امثال (یعنی عرض ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اس کی جگہ اسکی مثل موجود رہنے سے اسکے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے) کی وجہ سے ہے جیسے چراغ کی بتی کی لَو میں ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ روشنی وآگ (جو کہ عرض ہے) ایک ہی ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ تیل چونکہ متجدّد ہوتا رہتا ہے نیچے سے اوپر کو آتا رہتا ہے روشنی متجدّد اور نئی ہوتی رہتی ہے مگر ہمیں تسلسل کے ساتھ ایک ہی روشنی وآگ دکھائی دیتی ہے تو عقل کے نزدیک اجسام اور اعراض کا بقاء تجدّد امثال کے ذریعے سے ہونا برابر ہے۔

تو حاصل کلام یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب اجسام کا بقاء تجدّد امثال کے ذریعے سے ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اعراض کا بقاء بھی تجدّد امثال کے ذریعے سے ہو کیونکہ عقل کے ہاں دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگئی کیونکہ عرض کا بقاء ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہونا ثابت ہے۔

فائدہ: بعض اشاعرہ کی یہ بات غلط ہے کہ اجسام کا بقاء تجدّد امثال کے ذریعے سے ہے کیونکہ اگر یہ بات درست مان لی جائے تو پھر جزاء سزا اور قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس جسم نے کوئی جرم وجنایت کی اگلے آن میں وہ جسم باقی نہ رہا اس کے مثل دوسرا جسم آیا تو سزا اس جسم پر لاگو نہ ہوئی جس نے جرم کیا بلکہ جسم ثانی پر ہوئی، یہ تو ایسے ہے کہ ''کرے کوئی اور بھرے کوئی والی'' مثال صادق آئے گی، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ اجسام کا بقاء اصل ہے نہ کہ تجدّد امثال کے ذریعے سے ہے اور اسی پر تمام محققین کا اتفاق ہے، بخلاف عرض کے کہ اس کا عدمِ بقاء بعید از قیاس نہیں ہے۔

نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَبُطُوْئِهَا لَيْسَ بِتَامٍّ اِذْلَيْسَ هٰهُنَا شَيْئٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَآخَرُ هُوَ سُرْعَةٌ اَوْبُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةً وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً۔

ترجمہ: جی ہاں ان (فلاسفہ) کا استدلال قیام العرض بالعرض کے بارے میں حرکت کی سرعت اور بطوءت کے ذریعے تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو، بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے بعض حرکات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام سرعت رکھا جاتا ہے اور بعض کیطرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بطوء رکھا جاتا ہے۔

قولہ نعم تمسکھم الخ فلاسفہ کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے اس کو ذکر کر کے شارحؒ ان کی بات کو رد کر رہے ہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے جیسا کہ مطلق حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور ایک حرکت کا سرعت (تیز) یا بطوء (ست) ہونا ہے یہ بھی ایک عرض ہے جو کہ مطلق حرکت کے ساتھ قائم ہے تو قیام العرض بالعرض ثابت ہو گیا اور یہ محال نہیں ہے۔

شارح علامہ تفتازانیؒ انکے استدلال کو رد فرما رہے ہیں کہ سرعت اور بطوء کوئی علیحدہ عرض نہیں ہیں جو مطلق حرکت (جو کہ عرض ہے) کیساتھ قائم ہوتا ہے بلکہ اسی مطلق حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سریع اور بعض مخصوص حالت میں بطی کہا جاتا ہے حرکت جب تیز ہوتی ہے تو سریع کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطی کہلاتی ہے یعنی کم رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو سریع ہوگی تیز رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو بطی ہوگی، مثلاً سائیکل پر چلنے والے کی رفتار پیدل چلنے والے کے لحاظ سے سریع ہے اور موٹر سائیکل پر چلنے والے کی رفتار کے لحاظ سے بطی ہے۔

تو معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت سے کوئی الگ چیز نہیں بلکہ وہ ایک ہی حرکت مخصوصہ ہے جو سریع بھی ہے اور بطی بھی، جب ایسا ہے تو پھر قیام العرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنْ لَيْسَتِ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ اِذِالْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَاتَخْتَلِفُ بِالْاِضَافَاتِ

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لیے کہ انواع حقیقیہ امر اضافی کے ساتھ مختلف نہیں ہوتیں (بلکہ ذاتیات کیساتھ مختلف ہوتی ہیں)۔

قولہ وبھذا تبین الخ یہ ماقبل والی عبارت کا تتمہ ہے، فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے سرعت اور بطوء کو حرکت کی دو مختلف نوعیں مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سرعت و بطوء ایک امر اعتباری اور امر اضافی ہیں نہ کہ حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف ذاتیات کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ امر اضافی و اعتباری کے لحاظ سے مثلاً حیوان

(جنس) کی دو مختلف نوعیں انسان اور شیر ہیں ہر ایک کی ذاتیات علیحدہ علیحدہ ہیں، انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور شیر کی حیوان اور مفترس ہیں۔ جبکہ سرعت وبطوء حرکت کی امر اضافی واعتباری چیزیں ہیں نہ کہ دو مختلف نوعیں ہیں۔

وَلَا جِسْمٍ لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ وَمُتَحَيِّزٌ وَذٰلِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہیں اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب و متحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے۔

قولہ ولا جسم لانہ الخ ماتنؒ اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے صفت ثانی کو ذکر فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

"لانہ الخ" سے علامہ تفتازانیؒ اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل پیش کررہے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء وجودیہ یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے عند الفلاسفہ۔

اور اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے عند المتکلمین، ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے وہ اپنے تحیز میں حیّز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان و حدوث کی علامت ہے، امکان اور حدوث واجب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرٍ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی وَهُوَ مُتَحَیِّزٌ وَجُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَاَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَاِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِّلْمَوْجُوْدِ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَیِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَاَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِیَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِیْ اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جوہر بھی نہیں بہر حال ہمارے نزدیک اس لیے کہ وہ (جوہر) جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ (جوہر) متحیز اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہے اور بہر حال فلاسفہ کے ہاں اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ اس (جوہر) کو ایسے موجود کا نام دیا ہے جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو خواہ وہ مجرد (عن المادہ) ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس (جوہر) کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے اور انہوں نے اس (جوہر) سے ایسی ماہیت ممکنہ مراد لی ہے کہ جب بھی وہ پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

قولہ ولا جوھر اما عندنا الخ یہاں سے ماتنؒ تیسری صفت سلبیہ کو ذکر کررہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

اما عندنا الخ سے جوہر کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کو شارحؒ بیان کررہے ہیں تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں مگر دلیل انتفاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔

تعریف مع دلیل: متکلمین کے نزدیک جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ (جزء لایتجزیٰ) متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ نیز جزء لایتجزیٰ جسم کا

جزء ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو جسم کا جزء بھی نہیں ہے کیونکہ جزء اپنے کل کا مخالف نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

فلاسفہ کے ہاں جوہر ایسے موجود کا نام ہے جو کسی محل میں نہ ہو بلکہ بغیر محل کے موجود ہو۔ پھر خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے واجب تعالیٰ اور عقول ونفوس یہ مادہ اور جہت سے خالی ہیں خواہ وہ متحیز ہو یعنی مجرد عن المادہ نہ ہو جیسے جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ، یہ اگرچہ متحیز ہیں لیکن کسی محل کے محتاج نہیں۔

اس تعریف کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو جوہر کہنا چاہیے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی محل کے موجود ہے مگر ذات باری تعالیٰ سے فلاسفہ نے جوہر کی نفی کی ہے اس لیے کہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے جبکہ امکان وجوب کے منافی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں، کیونکہ وہ واجب الوجود ہیں اور جوہر کو ممکن کی قسم بنایا ہے، وہ اس طرح کہ "ما حصل فی الذھن" (جو چیز ذہن میں حاصل ہو) کو مفہوم کہتے ہیں پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جوہر (۲) عرض تو معلوم ہوا کہ جوہر اس ماہیت ممکنہ کو کہتے ہیں جو بغیر موضوع ومحل کے پائی جائے تو جوہر ممکن ہوا اور امکان وجوب کے منافی ہے لہٰذا فریقین کے ہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

وَاَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِھِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِہٖ وَالْمَوْجُوْدُ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا یَمْتَنِعُ اِطْلَاقُھُمَا عَلَی الصَّانِعِ مِنْ جِھَۃِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذٰلِکَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَھْمِ اِلَی الْمُرَکَّبِ وَالْمُتَحَیِّزِ وَذِھَابِ الْمُجَسِّمَۃِ وَالنَّصَارٰی اِلٰی اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْھَرِ عَلَیْہِ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ یَجِبُ تَنْزِیْہُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْہُ۔

ترجمہ: اور بہرحال جب دونوں (جسم وجوہر) سے قائم بذاتہٖ (جسم کا معنی ہے) اور موجود لا فی موضوع (جوہر کا معنی ہے) مراد لیا جائے تو صرف دونوں (جسم وجوہر) کا اطلاق صانع (اللہ تعالیٰ) پر شریعت میں وارد نہ ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے (نیز) مرکب اور متحیز کی طرف سمجھ (ذہن) کے سبقت کرنے کی وجہ سے (اللہ تعالیٰ پر جسم وجوہر کا اطلاق کرنا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرکب ومتحیز ہونے سے پاک ہے) اور فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کا اس (ذات باری) پر جسم وجوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے اس معنی کے ساتھ کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔

قولہ واما اذا ارید بھما الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ اگر جسم کا معنی قائم بذاتہٖ مراد لیا جائے (جیسا کہ بعض حضرات نے تعریف کی ہے) اور جوہر کا معنی موجود لا فی موضوع (ایسا موجود جو بغیر محل کے ہو) مراد لیا جائے (جیسا کہ فلاسفہ نے تعریف کی ہے) تو پھر ذات باری پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جبکہ ذات باری قائم بالذات بھی ہے اور بغیر محل وموضوع کے

موجود بھی ہے۔لہٰذا تعریف کے لحاظ سے دونوں (جسم اور جوہر) اللہ تعالیٰ پر صادق آ رہے ہیں۔

جواب: شارحؒ یہاں سے جواب دے رہے ہیں کہ تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذات باری پر نا جائز ہے۔

(۱) قرآن وحدیث یعنی شریعت میں ذات باری پر ان دونوں لفظوں (جسم وجوہر) کا اطلاق نہیں ہوا ہے نیز اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں کے ساتھ پکارو کہ جس کے ساتھ قرآن وحدیث میں اللہ پر اطلاق ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا"۔

(۲) جب بھی جسم یا جوہر کا لفظ اللہ تعالیٰ پر بولیں گے تو فوراً ذہن لفظِ جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیّز کی طرف سبقت کرے گا جبکہ اللہ تعالیٰ مرکب اور متحیّز ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے، اس لیے ان الفاظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرنا جائز نہیں۔

(۳) جسم اور جوہر کے اطلاق کرنے سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔حدیث۔مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ۔

وہ اس طرح کہ فرقہ مجسمہ کا نظریہ ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ عام اجسام کی طرح جسم رکھتے ہیں حتیٰ کہ بعض ان میں سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جس طرح انسان کی رگوں میں خون دوڑتا ہے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جوہر ہیں کہ جو تین اجزاء سے مرکب ہیں، اب (اللہ) ابن (عیسیٰ ابن مریم) روح القدس (فرشتہ جبرائیلؑ)۔اگرچہ ہم اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر نہ کہیں گے تاہم مشابہت ضرور لازم آئے گی جس سے بچنا ضروری ہے۔لہٰذا ان الفاظ کا ذاتِ باری پر اطلاق جائز نہیں۔

فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ موجود اور واجب اور قدیم اور اسکے مثل (یعنی خدا) کا اطلاق (ذات باری پر) کس طرح صحیح ہوگا جبکہ ان (مذکورہ) الفاظ کا اطلاق (ذات باری پر) شریعت میں وارد نہیں ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ (مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا) اجماع سے ثابت ہے اور وہ (اجماع) شریعت کے دلائل میں سے (ایک دلیل) ہے۔

قولہ فان قیل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق کرنا چاہیے جن کا ذکر قرآن وحدیث یعنی شریعت میں آیا ہو تو موجود، واجب، قدیم اور خدا کا اطلاق ذات باری پر کیوں کرتے ہو؟ جبکہ یہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔

جواب: قلنا بالاجماع الخ سے جواب دیا ہے کہ مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع شریعت کے ادلہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے لہٰذا نہی الفاظ کا اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے اور جائز ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَاِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِاِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِاِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهٗ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ۔

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ (لفظ) اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادفہ ہیں اور (لفظ) موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت کسی زبان میں کسی نام کے اطلاق کیساتھ وارد ہو۔ تو پس وہ ایسے الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوگی جو اسی زبان کے یا دوسری زبان کے اس کے مترادف ہوں گے اور (اس کی بھی اجازت ہوگی) جو اس (الفاظ مترادف) کے معنی کو لازم ہے اور (شارحؒ نے کہا) کہ اس میں نظر ہے یعنی چند خرابیاں ہیں۔

قولہ وقد یقال الخ بعض حضرات نے موجود، واجب، قدیم، خدا، جیسے الفاظ کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے کے جواز پر ایک اور انداز سے جواب دیا ہے، وہ یہ ہے کہ الفاظ یعنی اللہ تعالیٰ، واجب، قدیم، ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور لفظ موجود، یہ واجب کو لازم ہے کیونکہ واجب وہ ہے کہ جس کا موجود ہونا ضروری ہو اور عدم محال ہو تو معلوم ہوا کہ واجب وہی ہوگا جو موجود ہوگا۔ لہٰذا موجود، واجب کا لازم ہوا اور قاعدہ ہے کہ جب کسی زبان میں کسی لفظ کے اطلاق کرنے کی شریعت میں اجازت ہو تو پھر اسی زبان کے یا دوسری زبان کے مترادف الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے چنانچہ لفظ اللہ (تعالیٰ) کا ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے تو اب اس کے جو مترادف الفاظ ہوں گے یعنی واجب اور قدیم اور موجود، جو واجب کو لازم ہے اور لفظ ''خدا'' جو واجب کا مترادف ہے دوسری زبان یعنی فارسی کا لفظ ہے (اس کی اصل خود آ یعنی خود آیندہ اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے اس میں واؤ حذف ہوگیا تو خدا ہو گیا) ان کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر کرنا جائز ہوگا۔

''وفیہ نظر'' شارحؒ نے کہا کہ مذکورہ جواب میں چند خرابیاں ہیں۔

پہلی خرابی: آپ حضرات نے یہ جو کہا ہے کہ لفظِ اللہ، واجب، قدیم، مترادف الفاظ ہیں، غلط ہے اس لیے کہ ترادف اس کو کہتے ہیں کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو یہاں تینوں الفاظ کا معنی ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا الگ الگ معنی ہے اللہ کا معنی ہے وہ ذات کہ جس میں عقل حیران و سرگرداں ہو، یا وہ ذات جو پوشیدہ ہو، یا اللہ بمعنی معبود، یا وہ ذات جس کی طرف لوگ مصائب کے وقت پناہ لینے کیلئے رجوع کریں اور واجب کا معنی ہے کہ جس کا عدم محال ہو (**ما یمتنع عدمه**) اور قدیم کا معنی ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہی نہ ہو، تو دیکھئے ہر ایک کا معنی الگ الگ ہے ترادف کہاں ہے۔ البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے تو اس کو تساوی کہتے ہیں نہ کہ ترادف۔

دوسری خرابی: دو لفظ اگر مترادف ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل اور عالم دونوں مترادف ہیں مگر عالم کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر جائز ہے جیسے "عالم الغیب والشهادة" اور عاقل کا اطلاق ناجائز ہے کیونکہ عاقل عقل سے ہے بمعنی قید جو کہ نقص اور عیب ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

تیسری خرابی: جہاں ملزوم کا اطلاق واستعمال صحیح ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا اطلاق بھی صحیح ہو جیسے "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے حتی کہ "خالق خنازیر" بھی ہے کیونکہ کل شئ کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے تو خالق کل شئ جو کہ ملزوم ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر شریعت میں درست ہے جیسا کہ "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" الآیة میں اطلاق کیا گیا ہے مگر اس (کل شئ) کا لازم "خالق الخنازیر" ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

وَلَا مُصَوَّرٍ اَیْ ذِیْ صُوْرَةٍ وَشَكْلٍ مِثْلُ صُوْرَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْكَمِّيَّاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَاِحَاطَةِ الْحُدُوْدِ وَالنِّهَايَاتِ۔

ترجمہ اور (وہ اللہ تعالیٰ) مصوَّر بھی نہیں یعنی شکل وصورت والے (نہیں) جیسا کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے اس لیے کہ یہ (شکل وصورت) اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو (تین چیزوں) کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایات کے گھیرنے کے واسطوں سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ ولا مصور الخ یہاں سے ماتنؒ چوتھی صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت والے نہیں ہیں (مصوَّر، باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) جیسا کہ انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں،

شارحؒ "لان تلك من خواص الخ" سے مصوَّر کی نفی پر دلیل عقلی پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والا نہیں ہیں کیونکہ یہ شکل اور صورت اجسام کے خواص میں سے ہے اور جسم کو شکل وصورت تین چیزوں کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

(۱) کمیات، یعنی طول وعرض وعمق کے واسطہ سے۔ (۲) کیفیات، یعنی رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن۔ (۳) جسم کو کسی حد و نہایت کا گھیرنا۔ اشیاء ثلاثہ جسم میں پائی جائیں گی تب جسم کی کوئی شکل وصورت بنے گی، ماقبل میں ثابت ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں اسی طرح اس کے خواص (یعنی شکل وصورت) سے بھی پاک ہوں گے۔

وَلَا مَحْدُوْدٍ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَنِهَايَةٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) محدود بھی نہیں ہیں یعنی حد ونہایت والے (نہیں)۔

قولہ ولا محدود الخ پانچویں صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد نہیں اور نہ ہی انتہا ہے، نہایت کا معنی ہے کہ جب کمیت والی یعنی طول وعرض وعمق والی چیز ایسے مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو۔

وَلَا مَعْدُوْدٍ اَیْ ذِیْ عَدَدٍ وَکَثْرَۃٍ یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا لِلْکَمِّیَّاتِ الْمُتَّصِلَۃِ کَالْمَقَادِیْرِ وَلَاالْمُنْفَصِلَۃِ کَالْاَعْدَادِ وَھُوَ ظَاھِرٌ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) معدود بھی نہیں یعنی عدد والے اور کثرت والے (نہیں) یعنی نہ کمیات متصلہ کا محل ہیں جیسا کہ مقادیر ہیں (یعنی مقادیر کا محل بھی نہیں ہیں) اور نہ ہی (کمیات) منفصلہ کا محل ہیں جیسا کہ اعداد ہیں (یعنی اعداد کا محل بھی نہیں) اور یہ ظاہر ہے۔

قولہ ولا معدود ای ذی عدد الخ یہ چھٹی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہیں یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اسکی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

"یعنی لیس الخ" سے شارحؒ نے تفصیل فرمائی ہے، مگر اس سے قبل ایک تمہیدی بات ہے، کم کی تعریف اور اس کے اقسام کے بارے میں:

تمہید: کم وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، پھر اسکی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصلہ (۲) کم منفصلہ

کم متصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو بیچ میں کوئی حد مشترک ضرور ہو جو دونوں کیلئے حد مانی جائے، مثلاً ایک فٹ لمبے خط کو دو حصوں میں تقسیم کیلئے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے یہی نقطہ حد مشترک کہلائے گا اس لیے کہ اس کا ایک سرا خط کے ایک حصہ کا منتہیٰ ہے اور دوسرا سرا خط کے دوسرے حصے کا مبدأ ہے پھر کم متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) غیر قار الذات (۲) قار الذات

اگر کم متصلہ غیر قار الذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہوں تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور اگر قار الذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمین ہیں: (۱) طول (۲) عرض (۳) عمق، اگر مقدار تینوں کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ جسم ہے اور اگر طول وعرض کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ سطح ہے اور اگر فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ خط ہے، یہ سب کم متصل کی اقسام ہیں۔

کم منفصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو دونوں حصوں کیلئے کوئی درمیان میں حد مشترک نہ ہو جو منتہیٰ اور مبدأ بنے (حصوں کیلئے) مثلاً آٹھ کا عدد ہے اس کو دو حصوں یعنی پانچ اور تین میں تقسیم کیا تو بیچ میں کوئی ایسی حد مشترک (عدد) نہیں کہ جو دونوں جانب میں معتبر ہو (یعنی ایک عدد کیلئے منتہیٰ بنے اور دوسرے عدد کیلئے مبدأ بنے) ورنہ دونوں جانب کسی عدد کا اعتبار کرنے سے پانچ، پانچ نہیں رہے گا بلکہ چھ ہو جائے گا اور تین، تین نہیں رہے گا بلکہ چار ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل جیسے مقادیر (۲) کم منفصل جیسے

اعداد اللہ تعالیٰ ان دونوں میں سے کسی کا بھی محل نہیں، مقادیر کا محل اس لیے نہیں کہ وہ (مقادیر) اجسام کے خواص میں سے ہے جیسا کہ تمہیدی بات میں ذکر کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں تو اس کے خواص یعنی مقدار سے بھی پاک ہونگے، اور اعداد کا محل اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں جس کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ ہی جزئی، نہ کوئی شریک، پھر کس لحاظ سے اعداد کا محل قرار دیا جائے، جبکہ عدد تینوں معانی سے مرکب ہونے کا نام ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ معدود بھی نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اللہ معدود نہیں یعنی اس کا تعلق عدد کیساتھ نہیں تو یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عدد کا معنی ہے گننا، شمار کرنا، اللہ واحد ہے، اکیلا ہے، یہ تو عدد ہے اللہ کی ذات سے عدد کی نفی کرنا کس طرح درست ہے۔

جواب: یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں چہ جائے کہ عدد کیساتھ تعلق ہو۔

> وَلَامُتَبَعِّضٍ وَلَامُتَجَزٍّ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ وَلَامُتَرَكِّبٍ مِنْهَا لِمَا فِیْ كُلِّ ذَالِكَ مِنَ الْاِحْتِیَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَالَهٗ اَجْزَاءٌ یُسَمّٰی بِاِعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَكِّبًا وَبِاِعْتِبَارِ اِنْحِلَالِهٖ اِلَیْهَا مُتَبَعِّضًا وَمُتَجَزِّیًا وَلَامُتَنَاهٍ لِاَنَّ ذَالِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَالْاَعْدَادِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصوں اور اجزاء والے (نہیں) اور نہ ہی ان سے مرکب ہیں، اس لیے کہ ہر ایک میں احتیاجی ہے جو وجوب کے منافی ہے، پس وہ چیز کہ جس کیلئے اجزاء ہوں ان اجزاء سے مرکب ہونے کے اعتبار سے (اس چیز کو) مترکب کہا جاتا ہے اور ان اجزاء کی طرف منحل ہونے (کھلنے) کے اعتبار سے (اس چیز کو) متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور نہ ہی (اللہ تعالیٰ) متناہی ہیں اس لیے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفات میں سے ہے۔

قولہ ولا متبعض الخ اس عبارت میں ساتویں، آٹھویں، نویں صفات سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصوں والے اور اجزاء والے نہیں اور نہ ہی اجزاء اور حصوں سے مرکب ہیں۔

دلیل: اس لیے کہ جو چیز ذی بعض (حصوں والی) اور ذی اجزاء ہوگی تو وہ حصوں اور اجزاء کی محتاج ہوگی اسی طرح جو مرکب ہوگی وہ بھی اجزاء کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں تو متبعض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزاء ہوں اگر وہ شی اپنے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کو مترکب کہا جاتا ہے۔

متبعض اور متجزی کی تعریف: چند اجزاء سے مرکب ہونے والی شی کو اگر اس کے اجزاء کیطرف منحل یعنی کھول دیا جائے (ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے) تو اس شی کو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے، ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں تو اب اس کی صفت متناہی کا محل بھی نہیں وہ (اللہ) ان سب سے پاک ہیں۔

وَلَا يُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ اَيِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْيَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰى قَوْلِنَا مَاهُوَ مِنْ اَيِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةِ تُوْجِبُ التَّمَايُزَعَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کیساتھ، اس لیے کہ ہمارے قول "ماھو" کا معنی ہے "من اي جنس ھو" (کہ وہ کس جنس سے ہے) اور مجانست اپنے ہم جنسوں سے ذاتی فصول کے ذریعے ممتاز ہونے کو واجب کرتی ہے، پس ترکیب لازم آئے گی۔

قولہ ولا یوصف بالماھیة الخ ماتنؒ دسویں صفت سلبیہ کا ذکر کررہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے ماہیت کا معنی متجانست کیساتھ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماھو سے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور کس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت، ماھو سے ماخوذ ہے اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کیساتھ دوسری اشیاء بھی شریک ہوجائیں گی (یعنی مختلف حقیقتوں والی اشیاء) اب اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کیلئے فصل کی ضرورت پڑے گی کیونکہ ہر جنس کیلئے فصل ضرور ہوتی ہے جو اسکی ذاتیات میں سے ہوتی ہے، تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی علامت ہے (جیسا کہ ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے) اور امکان وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں، لہٰذا وہ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کیفیت کیساتھ بھی متصف نہیں ہیں یعنی رنگ اور ذائقہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور ان کے علاوہ (سب کچھ) اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

قولہ ولابالکیفیة من اللون الخ ماتنؒ گیارھویں صفت سلبیہ کا ذکر فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ کیفیت سے مراد، رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، ٹھنڈک، تری اور خشکی کا ہونا ہے، شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ تمام چیزیں اجسام کی صفات ہیں (جبکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے جسم کی نفی کی گئی ہے) تو تمام کیفیات یعنی صفاتِ اجسام کی بھی نفی ہوگئی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

مزاج کی تعریف: چند متضاد (مذکورہ اشیاء یعنی حرارت و برودت وغیرہ) کیفیات کے ملانے سے ایک معتدل

کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کا نام مزاج ہے، مزاج باب مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی آمیزش۔ ظاہر ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہیں تو یقیناً ترکیب کے توابع ولوازمات (مذکورہ کیفیات) سے بھی پاک ہونگے۔

وَلَا يَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ آخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِهٖ عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِهٖ التَّجَزِّيَ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہیں اس لیے کہ تمکّن نام ہے ایک بُعد کا دوسرے بُعد میں نفوذ (سرایت) کرنے کا (وہ دوسرا بُعد) متوہّم ہو (جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے) یا متحقق ہو (جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے) یہ حضرات اس (بُعد) کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد نام ہے اس امتداد کا، جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا وہ بذات خود قائم ہو (ان لوگوں کے ہاں) جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ، امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس (امتداد و مقدار) کا تجزّی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولا یتمکن فی مکان لان التمکن الخ یہاں سے ماتنؒ بارہویں صفت سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں مگر اس کی وضاحت سے قبل پانچ مقدمات کا جاننا ضروری ہے۔ (۱) امتداد و بُعد کی تعریف (۲) مکان کی تعریف (۳) خلاء کی تعریف (۴) تمکّن و تحیّز میں فرق (۵) جہات کتنی اور کونسی ہیں۔

پہلا مقدمہ: امتداد (بُعد) وہ عرض ہے جو جسم کیساتھ قائم ہوتا ہے اور جسم کی حقیقت سے ایک زائد چیز ہے جو بدلتا رہتا ہے، جسم خواہ اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہو جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے خواہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے، اس امتداد کو بُعد عرضی اور جسم تعلیمی، و مقدار اور بُعد مادی بھی کہتے ہیں مثلاً موم ہے اسکو گول کیا جائے تو موم جسم ہے اور گول امتداد ہے اگر موم کو چوکور بنایا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائے گا اور دوسرا شروع ہو جائے گا، اس لیے کہ یہ عرض ہے، البتہ متکلمین حضرات اس امتداد و بُعد کو متوہّم مانتے ہیں اور فلاسفہ اس کو متحقق مانتے ہیں، وجہ اسکی یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں جسم اجزاء لایتجزیٰ یعنی جواہر سے مرکب ہے تو جسم کا اجزاء کے ساتھ جڑا ہوا ہونا ایک قطعی چیز نہیں بلکہ امر موہومی ہے اس لیے متکلمین اس بُعد کو بُعد موہوم کہتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے ہاں جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ہے، جسم میں محسوس ہونے والا امتداد ہے، اس لیے اس بُعد کو وہ متحقق مانتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: مکان کی تعریف کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کے بارے میں چند اقوال ہیں مگر معتبر تین قول ہیں:

(۱) پہلا قول افلاطون اور اس کے متبعین کا ہے کہ مکان اس بُعد مجرد کا نام ہے کہ جس میں جسم بطریق تداخل سرایت کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول یعنی اس میں سرایت نہ کرے تو پھر وہ خلاء ہوگا مثلاً حوض ہے اس کے اطراف نے حوض کو گھیرا ہوا ہے اب اس حوض میں ایک بُعد ہے اگر اس بُعد میں پانی نہ ہو تو ہوا بھری رہے گی جب پانی سے بھر دیا جائے تو ہوا نکل جائے گی پانی اس بُعد کو پُر کر دیتا ہے پس بُعد دونوں حالتوں میں قائم علی حالہ ہے اس میں تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی حوض سے باہر منتقل ہوا ہے اس لیے اس بُعد کو جوہر مجرد عن المادہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول متکلمین حضرات کا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکان بُعد ہیولیٰ کا نام ہے کوئی محض شی متحقق کا نام نہیں کہ جس طرح افلاطون اور ان کے متبعین کہتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے، ارسطو کے نزدیک مکان، جسم باطن کا نام ہے یعنی جسم حاوی کو کہتے ہیں مثلاً پانی کا گلاس، اس کے اندرونی حصے کو مکان کہتے ہیں جو جسم محویٰ یعنی پانی کو مس کیے ہوئے ہے۔

تیسرا مقدمہ: خلاء کی تعریف میں، خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس کو کسی جسم نے مشغول نہ کر رکھا ہو پھر اس میں عقلاء کا اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، متکلمین اور افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے مگر متکلمین کے نزدیک یہ وہمی شی ہے اور افلاطون کے ہاں خلاء ایسا جوہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور اکثر حکماء خلاء کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا مقدمہ: تمکّن کی تعریف، تمکن یہ ہے کہ خلاء کو کوئی ممتد چیز پُر کر دے اور تحیّز یہ ہے کہ خلاء کو کوئی چیز پُر کر دے، خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد۔ تو دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تمکن اخص مطلق ہے اور تحیّز اعم مطلق ہے، جہاں تمکن ہوگا وہاں تحیّز بھی ہوگا جیسا کہ جسم ہے، جسم متمکن بھی ہے اور متحیّز بھی، لیکن ضروری نہیں کہ جہاں تحیّز ہو وہ وہاں تمکّن بھی ہو جیسے جوہر فرد، یہ متحیّز ہے مگر متمکن نہیں کیونکہ اس میں بُعد و امتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہوتی۔

پانچواں مقدمہ: جہات چھ ہیں: (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرقاً (۴) غرباً (۵) شمالاً (۶) جنوباً

فلاسفہ کے ہاں جہات صرف دو ہیں، فوق اور تحت، باقی جہات انسان کی حالت بدلنے سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، دوسرا یہ کہ فلاسفہ کے ہاں جہات کا مستقل وجود ہے یعنی مکان کے حدود و اطراف ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جہت کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے جبکہ متکلمین کے ہاں جہت بعینہٖ مکان ہے جس کا مستقل وجود نہیں۔

اگر کوئی متکلمین پر یہ اعتراض کر دے کہ جب آپ کے ہاں جہت بعینہٖ مکان کا نام ہے تو پھر جہت کے الگ الگ نام (فوق، تحت، شرقاً، غرباً وغیرہ) کیوں ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مکان علیحدہ مستقل چیز نہیں جیسا کہ زمین کے مقابلے میں آسمان بلند (فوق) ہے اور پہلا آسمان دوسرے آسمان کے مقابلے میں نیچے (تحت) ہے یہ محض نسبت کے اعتبار سے

ہے کہ زمین کی نسبت آسمان کی طرف کی گئی ہے اسی طرح اول آسمان کی ثانی آسمان کی طرف نسبت کی گئی ہے۔

اب شارح علامہ تفتازانیؒ "لان التمکن الخ" سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے کیونکہ تمکن ایک بُعد کا دوسرے بُعد میں سرایت کرنے کا نام ہے خواہ وہ بُعد متوہّم ہو کما قلنا (متکلمین) خواہ متحقق ہو، کما قال الحکماء (فلاسفہ) تو اس معنی کے اعتبار سے متمکن فی المکان وہ چیز ہوگی کہ جس کیلئے بُعد اور امتداد اور مقدار ہو (امتداد اور مقدار میں اتنا فرق ہے کہ امتداد عام ہے وہ بذاتِ خود قائم ہو یا جسم کیساتھ قائم ہو اور مقدار وہ امتداد ہے جو فقط جسم کیساتھ قائم ہو) امتداد اور مقدار اور بُعد متجزّی ہوتا ہے یعنی تقسیم کو قبول کرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ متجزی نہیں، جب متجزی نہیں تو امتداد وغیرہ سے بھی پاک ہونگے اور جب بُعد وامتداد سے پاک ہیں تو پھر متمکن فی المکان بھی نہ ہونگے، اس سے بھی پاک ہونگے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَلَا بُعْدَ فِيْهِ وَاِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّياً قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِیْ يَشْغُلُهٗ شَيْئٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَمَا ذُكِرَ دَلِيْلٌ عَلٰى عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِى الْمَكَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیّز ہے اور اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ (اگر بُعد ہوتا تو) وہ متجزّی ہوتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تمکن، اخص ہے تحیّز سے، اس لیے کہ حیّز وہ خلاء موہومی ہے کہ جس کو کوئی شی مشغول یعنی پُر کردے (خواہ) وہ (شی) ممتد ہو یا غیر ممتد، پس جو (اب تک) ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکّن فی المکان پر دلیل تھی۔

قولہ فان قیل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے اعتراض کا منشاء تمکن اور تحیّز میں فرق نہ کرنا ہے اور جواب کا منشاء دونوں میں فرق کرنا ہے۔

اعتراض: تمکّن کا آپ نے جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیّز اسی کیلئے ہوگا کہ جس کے اندر بُعد وامتداد ہوگا حالانکہ جوہر فرد (جز لایتجزیٰ) متحیّز ہے مگر اس کیلئے کوئی بُعد وامتداد نہیں ورنہ وہ متجزّی ہوتا۔

جواب: آپ نے مکان اور حیّز میں فرق نہیں کیا حالانکہ دونوں میں فرق ہے مکان اخص مطلق ہے جو چیز مکان کے اندر ہوگی اس کیلئے بُعد اور امتداد ضروری ہے اور حیّز یہ اعم مطلق ہے جو چیز حیّز میں ہوگی اس کیلئے بُعد وامتداد ضروری نہیں لہٰذا جوہر فرد متحیّز ہے نہ کہ متمکّن، اور متحیّز کیلئے کوئی بُعد وامتداد ضروری نہیں، شارحؒ نے فرمایا کہ جو ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکّن فی المکان کی دلیل تھی۔

وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهٗ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِى الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْ لَا فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِّلْحَوَادِثِ وَاَيْضاً اِمَّا اَنْ يُّسَاوِیَ الْحَيِّزَ اَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مُتَنَاهِياً اَوْ يَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُتَجَزِّياً۔

ترجمہ: اور بہرحال عدم تحیّز پر دلیل یہ ہے کہ اگر (اللہ تعالیٰ) متحیّز ہوں تو پھر (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ازل میں متحیّز ہوں گے پس حیّز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا (ازل میں متحیّز) نہیں ہوں گے (بلکہ بعد میں) پس (اللہ تعالیٰ) محل

حوادث ہونگے اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) حیز کے مساوی ہونگے یا اس سے کم، پس (اللہ تعالیٰ) متناہی ہونگے یا (اللہ تعالیٰ) حیز سے زائد ہونگے (اس صورت میں) وہ (اللہ تعالیٰ) متجزی ہونگے۔

قولہ واما الدلیل علی عدم التحیز الخ یہاں سے شارحؒ عدم تحیّز (کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں) پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اللہ تعالیٰ متحیّز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو پھر دو احتمال ہیں یا تو ازل ہی سے متحیز ہونگے تو پھر حیز بھی ازلی ہوگا تو اس صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز من جملہ عالم میں سے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

یا پھر ازل کے بعد اللہ تعالیٰ متحیز ہوں گے تو اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ حیز پہلے یعنی ازل میں معدوم تھا پھر اسکا وجود ہوا اور جس کا یہ حال ہو یعنی جس پر عدم طاری ہو تو وہ حادث ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جب دونوں احتمال باطل ہوئے تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہوا۔

دلیل نمبر (۲): "وایضاً الخ" سے دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو تین صورتیں ہیں، تینوں باطل ہیں:

(۱) یا اللہ تعالیٰ حیز کے مساوی ہونگے (۲) یا اس سے کم ہونگے (۳) یا حیز سے زائد ہونگے

اول دونوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ حیز متناہی ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو حیز متناہی کے مساوی یا اس سے کم ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، اس لیے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے متناہی ہونے کی نفی کی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔

تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ حیز سے باہر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ تجزی (تقسیم) سے پاک ہیں تو جب یہ تینوں صورتیں باطل ہوگئیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہوگیا۔

وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عِلْوٍ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَاَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْنَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْئٍ۔

ترجمہ: اور جب وہ (اللہ تعالیٰ) مکان میں نہیں تو جہت میں بھی نہیں ہونگے نہ فوق نہ تحت۔ اور نہ ہی ان دونوں کے علاوہ (شرقاً و غرباً و شمالاً و جنوباً) اس لیے کہ یہ جہات مکان کے حدود اور اطراف ہیں (عند الفلاسفہ) یا عین مکان ہیں (عند المتکلمین) اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے (دوسری) شی کی طرف۔

قوله واذا لم یکن فی مکان الخ یہاں سے شارحؒ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی کو ذکر کر رہے ہیں، ماتنؒ نے جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی۔ بہر حال جہات فلاسفہ کے ہاں مکان کے اطراف وحدود کا نام ہے کیونکہ ان کے ہاں جہت اشارہ حسیہ کے منتہیٰ کو کہتے ہیں اور منتہیٰ فلک الافلاک کی سطح فوق ہے اور یہ (فلک الافلاک) پورے عالم کیلئے مکان کی حیثیت رکھتا ہے تو جہت، مکان کی حد اور طرف ہے۔

متکلمین کے نزدیک جہت، عینِ مکان ہے اضافت کے اعتبار سے اسکی مختلف جہات بن گئیں مثلاً آسمانِ اول بنسبت زمین کے فوق ہے اور آسمان اول بنسبت دوسرے آسمان کے تحت ہے اور جب اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہیں تو عوارضِ مکان (جہات) سے بھی پاک ہونگے۔

وَلَا يَجْرِىْ عَلَيْهِ زَمَانٌ لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ بِهٖ مُتَجَدِّدٌ آخَرُ وَعِنْدَ الفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الحَرَكَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک زمانہ ایک متجدّد چیز (امر متغیر) کا نام ہے کہ جس کے ذریعے دوسری متجدّد چیز (امر متغیر) کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے ہاں (زمانہ) مقدارِ حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

قوله ولا یجری علیه زمان لان الزمان عندنا الخ ماتنؒ نے اللہ تعالیٰ سے زمانے کی بھی نفی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ زمانی نہیں اور فلاسفہ کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ زمانی نہیں ہیں لیکن زمانے کی تعریف میں اختلاف ہے۔

متکلمین کے نزدیک زمانہ ایک متجدّد (متغیر) چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسری متجدّد چیز کو معلوم کیا جائے مثلاً بہت ساری اشیاء ہیں بعض معلوم ہیں اور بعض مجہول ہیں معلوم متغیر و متجدّد چیز زمانہ ہے کہ جس کے ذریعے مجہول متغیر چیز کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے جیسا کہ مثلاً زید ۲۵ جنوری کو لاہور سے واپس آیا یہ ایک متجدّد چیز ہے اور آنا آپ کو معلوم بھی ہے اور اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا مگر آپ کو معلوم نہیں آپ نے کسی سے پوچھا کہ خالد کب لاہور گیا تو بتانے والے نے بتایا کہ جس تاریخ کو زید لاہور سے واپس آیا اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا تو مجیئت زید کا دن زمانہ ہے جو آپ کو معلوم تھا اور ذہاب خالد کا دن متجدّد اور مجہول ہے جس کو شیٔ اول سے حاصل کیا گیا ہے۔ دوسری مثال، گھنٹوں سے ایام کا اور ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سالوں سے زندگی وعمر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اول چیز متجدّد و متغیر زمانہ ہے اور ثانی چیز متجدّد و متغیر مجہول ہے جس کو حاصل کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں زمانہ مقدارِ حرکت کو کہتے ہیں، مقدار سے مراد کم متصلہ ہے اور زمانہ ان کے ہاں ایسا عرض ہے جو کم وبیش کی طرف بالذات تقسیم کو قبول کرے اب زمانہ یا تو ایسی شکل وصورت کیلئے مقدار ہوگا جو قارالذات ہے یعنی اس کے

اجزاء مجتمع ہو سکتے ہیں، یہ باطل ہے کیونکہ (ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے) زمانہ غیر قار الذات ہے یا ایسی شکل وصورت کیلئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اسی کا نام حرکت ہے۔

زمانے کی جو بھی تعریف مراد لی جائے وہ وجوب کے منافی ہے اس لیے کہ متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے زمانہ متجدّد متغیر کا نام ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے فرمایا کہ اللہ زمانی نہیں اور فلاسفہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہٰذا وہ زمانی نہیں۔

وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَكَرَهُ فِي التَّنْزِيْهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِيْ عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيْلَ وَالتَّوْضِيْحَ قَضَاءً لِّحَقِّ الْوَاجِبِ فِيْ بَابِ التَّنْزِيْهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبِّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاَوْكَدِهٖ فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرِيْرِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيْحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيْقِ الْاِلْتِزَامِ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ جن صفات کو (ماتنؒ) نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض (دوسری) بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر (ماتنؒ) نے تفصیل اور وضاحت کا ارادہ کیا ہے، واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی (غرض) سے باب تنزیہ میں اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فِرَق پر رد کرتے ہوئے کامل اور مضبوط طریقہ سے، پس انہوں (ماتنؒ) نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کے لانے میں اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی کہ جو التزامی طریقہ سے معلوم ہو چکی تھیں۔

قولہ واعلم ان ما ذکرہ الخ شارحؒ کی غرض یہاں سے ایک فائدہ بیان کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تنزیہات کے سلسلہ میں ماتنؒ نے "لیس بعرض" سے "لا یجری علیہ الزمان" تک جو بیان کیا ہے اسمیں بعض صفات سلبیہ کا تکرار بھی ہے اور بعض ایسی چیزوں کی صراحۃً نفی کی ہے کہ جن سے دوسری بعض چیزوں کی نفی التزاماً ہو جاتی ہے، مثلاً ماتنؒ نے کہا "ولا جوھر" تو اس سے جسم کی بھی نفی ہوگئی وہ اس طرح کہ جوہر جسم کا جزء ہے اور جسم کل ہے جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ماتن نے کہا "ولا متبعض ولا متجزیا" یہ دونوں مترادف ہیں "ولا متبعض" کہنے کے بعد "ولا متجزیا" کہنے کی ضرورت نہ تھی، اسی طرح "ولا مصوّر" کہا تو محدود و معدود اور متناہی کی بھی نفی ہوگئی اس لیے کہ شکل وصورت کیلئے مقدار اور حد وغیرہ لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہیں تو "ولا مصوّر" کہنے کے بعد "ولا محدود ولا معدود ولا متناہٍ" کہنے کی ضرورت نہ تھی، مگر ماتنؒ کا الفاظ مترادفہ کو تکرار کیساتھ لانا اور ہر ایک کی تصریح کرنا دلالت التزامی کو کافی نہ سمجھنا یہ سب کچھ حق واجبی کو ادا کرنے کیلئے اور گمراہ و سرکش فِرَق خصوصاً فرقہ مشبہہ و مجسمہ کی خوب تردید کے لئے تھا اسی وجہ سے خوب وضاحت و تفصیل فرمائی ہے۔

ثُمَّ اَنَّ مَبْنَى التَّنْزِيْهِ عَمَّا ذُكِرَتْ عَلٰى اَنَّهَا تُنَافِيْ وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَا فِيْهَا مِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ عَلٰى مَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ لَا عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّ مَعْنَى الْعَرْضِ بِحَسْبِ اللُّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بَقَائُهُ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهٖ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ وَاِنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكَّبَ اَجْزَائُهُ اِمَّا اَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ اَوْلَا فَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَالْحُدُوْثُ وَاَيْضاً اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ عَلٰى جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ وَالْكَيْفِيَّاتِ فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْ عَلٰى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَةُ الْاَقْدَامِ فِي اِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِيْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُ اِلٰى مُخَصِّصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ حَادِثاً۔

ترجمہ: پھر بیشک مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ (مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر وغیرہ) واجب الوجود کے منافی ہیں اس لیے کہ ان (صفات) میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس طریقہ پر کہ جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس طریقہ پر کہ جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے "ما یمتنع بقائه" (کہ جس کا بقاء ممتنع ہو) ہے اور جوہر کا معنی ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنی ہے کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل کیساتھ کہ یہ اس سے اجسم ہے (یعنی زیادہ جسم والا ہے) اور واجب اگر مرکب ہو پس اس کے اجزاء (دو حال سے خالی نہیں) یا تو صفات کمال کیساتھ متصف ہونگے پس تعدد وجباء لازم آئے گا یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہونگے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) تمام شکل وصورت ومقادیر پر اور تمام کیفیتوں پر ہوگا پس (اس وقت) اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (اللہ تعالیٰ) بعض (شکل وصورت اور بعض کیفیات) پر ہوگا، حالانکہ یہ (تمام صفات) مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں پس (اللہ تعالیٰ) کسی تخصص کی طرف محتاج ہونگے اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونگے پس وہ (اللہ تعالیٰ) حادث ہونگے۔

قولہ ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صفات سلبیہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ صحیح ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں صفات سلبیہ کے بارے میں وہ کمزور ہیں، ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر، شکل وصورت وغیرہ میں امکان اور حادث ہونے کا شائبہ ہے جو واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) کے منافی ہے اور اللہ اس سے پاک ہیں۔ لہٰذا مذکورہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے مذکورہ صفات کی نفی کی بنیاد جن دلائل پر رکھی ہے وہ دلائل کمزور ہیں، دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ صفات کی نفی کمزور معلوم ہوگی، دوسرا یہ کہ مخالفین کو طعنہ زنی کا موقع مل جائے گا وہ کہیں گے کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

"من ان معنی العرض الخ" سے شارحؒ نے اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل بیان کی ہے کہ لغت میں عرض کا معنی ہے وہ چیز جس کا بقاء ممتنع ہو اور جس کا بقاء ممتنع ہو اس کا وجود مستقل نہیں ہوتا اب اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں حالانکہ یہ درست نہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا درست نہیں، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے اصطلاحی معنی میں ہے، اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

"ومعنی الجوهر الخ" سے مشائخ کی دلیل "لیس بجوهر" پر شارحؒ بیان کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ جوہر نہیں کیونکہ جوہر اس کو کہتے ہیں کہ جس سے مل کر کوئی دوسری شئی بنے، اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا جزء بننا لازم آئے گا، یہ وجوب کے منافی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ جوہر نہیں، اب اس میں خرابی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں، چاہے مرکب ہو یا غیر مرکب، بلکہ جوہر کا وجود بغیر ترکیب کے بھی ہو سکتا ہے۔

"معنی الجسم ما یترکب الخ" سے شارحؒ نے "لیس بجسم" پر مشائخ کی دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں کیونکہ جسم کا معنی ہے وہ جو دوسری چیزوں سے مل کر بنے، جس پر دلیل یہ ہے کہ "هذا اجسم من ذالك" اس وقت بولتے ہیں کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زیادہ ہوں، اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ جسم کا معنی وہ نہیں جو مشائخ نے بیان کیا ہے بلکہ جسم کا لغوی معنی ہے "ما یقوم بنفسه" کہ جو بذات خود قائم ہو۔

"وان الواجب" سے "بخلاف" تک شارحؒ نے مشائخ کی وہ دلیل ذکر کی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور مصوّر نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

مرکب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو مرکب مانا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے تمام اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف ہوں گے یا نہیں، اگر متصف ہوں تو سب سے بڑی صفت کمال تو وجوب ہے تو اس صورت میں تمام اجزاء کا صفت وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئیگا جس کے نتیجہ میں تعدد وجباء لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، اگر اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں خواہ سارے یا بعض، تو کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو مستلزم ہوگا، اجزاء کا نقص، مجموعہ یعنی ذات باری کے نقص کو مستلزم ہے اور نقص واجب الوجود کے منافی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ مرکب نہیں۔

"وایضاً اما ان یکون الخ" سے شارحؒ اللہ تعالیٰ کے مصوّر اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ اشیاء کے ساتھ متصف ہونگے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اللہ تعالیٰ تمام صورتوں

اور شکلوں اور مقداروں اور تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہونگے یا ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہونگے۔ اول صورت میں اجتماع ضدین لازم آئیگا، وہ اس طرح کہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حسین صورت بھی ہو اور بدصورت بھی، اسی طرح تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کالا بھی ہو اور سفید بھی۔

دوسری صورت میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ صفاتِ کمال مفیدِ مدح ہونے میں اور صفاتِ نقصان، مفیدِ نقص ہونے میں برابر ہیں، اور اس میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات بھی ان چیزوں کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کررہے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں تو کسی مخصّص کے محتاج ہونگے جو بعض کو اس سے خاص کرے اور جو کسی مخصّص کا محتاج ہو وہ اس کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے اور حادث ہوتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ محتاج اور حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہٰذا وہ مصوّر اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہیں۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ فَإِنَّهَا صِفَاتُ كَمَالٍ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا وَاَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلٰى ثُبُوْتِهَا۔

ترجمہ: بخلاف علم و قدرت کے اس لئے کہ یہ صفاتِ کمال ہیں محدثات (ممکنات) ان کے ثبوت پر دلالت کررہے ہیں اور ان کی اضداد (جہل و عجز وغیرہ) صفاتِ نقصان ہیں محدثات (ممکنات) کی انکے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ بخلاف مثل العلم و القدرة الخ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بعض صفات یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، مشیت کے ساتھ ذات باری کو متصف مانا ہے اور ان کی اضداد کیساتھ متصف نہیں مانا، اضداد یہ ہیں: جہل، عجز، موت، بہرہ پن، اندھاپن، مضطر ہونا، حالانکہ ساری صفات برابر ہیں خواہ صفات کمال ہوں جیسا کہ سمع، بصر، وغیرہ، خواہ صفاتِ نقص و عیب ہوں جیسا کہ ان کی اضداد (بہرہ پن، اندھاپن وغیرہ) تو آپ نے ذات باری کو بعض صفات کے ساتھ متصف مانا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں، تو اس صورت میں بھی ذات باری کا مخصّص اور مرجّح کیطرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور ذات باری کا غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات محتاج ہونے سے پاک ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ محدثات یعنی ممکنات عالم خود، ان صفاتِ کمال کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے کے ثبوت پر دال ہیں کہ اتنے بڑے مستحکم نظام عالم کو وہی ذات چلاسکتی ہے جو صفاتِ کمال یعنی علم، قدرت، سمع، بصر، وغیرہ کیساتھ متصف ہو اور ان کی اضداد یعنی جہل، عجز وغیرہ کیساتھ متصف نہ ہو جو صفاتِ نقصان و عیب ہیں اور ممکنات عالم بھی ذاتِ باری کے ان کے اضداد کیساتھ متصف ہونے پر دلالت نہیں کررہے تو اس صورت میں ذاتِ باری کا کسی مخصّص و مرجّح کیطرف محتاج ہونا لازم بھی نہیں آرہا ہے۔

لِاَنَّهَا تَمَسُّكَاتٌ ضَعِيفَةٌ تُوَهِّنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِيْنَ وَ تُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِيْنَ زَعْماً مِنْهُمْ اَنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى اَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ الْوَاهِيَةِ۔

ترجمہ: اس لیے کہ (مشائخ کے) دلائل (جو تنزیہات کے بارے میں ہیں) کمزور ہیں۔ طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں۔ ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ (اسلامی عقائد) ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

قولہ لانها تمسکات ضعیفة الخ اس عبارت کا تعلق ماقبل والی عبارت "لاعلی ما ذهب الیه المشائخ" کیساتھ ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تنزیہات کے بارے میں مشائخ کے دلائل کمزور ہیں۔ ایک تو اس وجہ سے (جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا) کہ طلباء کے عقائد کو کمزور کریں گے اور دوسرا اس وجہ سے کہ مخالفین کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے اس لیے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل صحیح ہیں جن کو ہم تنزیہات کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلاً بِالْاٰخَرِ مُمَاسًّا لَهٗ اَوْ مُنْفَصِلاً عَنْهُ مُبَايِناً فِي الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ حَالاًّ وَلَا مَحَلاًّ لِلْعَالَمِ فَيَكُوْنُ مُبَايِناً لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا۔

ترجمہ: اور فریق مخالف نے جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے بارے میں نصوص ظاہرہ سے استدلال کیا ہے (اس طرح) کہ ہر دو موجود جو فرض کیے جائیں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کیساتھ متصل ہو، اس سے مس کیا ہوا ہو یا اس سے جدا ہو جہت میں مبائن ہو (یعنی مخالف ہو) اور اللہ تعالیٰ عالم کیلئے نہ حال ہیں اور نہ ہی محل ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہیں پس وہ (اللہ تعالیٰ) متحیز ہونگے پھر وہ جسم یا جسم کا جزء ہونگے شکل وصورت والے متناہی ہونگے۔

قولہ واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة الخ جو لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے جہت و جسمیت کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل سے استدلال کرتے ہیں۔ شارحؒ نے یہاں سے ان کی عقلی و نقلی دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل عقلی: وہ لوگ کہتے ہیں کہ دو موجود فرض کریں ایک اللہ تعالیٰ اور دوسرا عالم، اب یہ دو موجود دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں گے یعنی ایک دوسرے میں تداخل ہوگا اور دونوں کے اطراف وحدود ملے ہوئے ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے جدا و منفصل ہونگے یعنی ہر ایک مخالف جہت میں ہوگا ایک کی جہت شمالاً دوسرے کی جنوباً ہوگی۔

اب پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کا یعنی اللہ تعالیٰ اور عالم کا حال یا محل بننا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم کے اندر داخل ہو جائیں تو عالم محل بنے گا اور اللہ حال بنیں گے۔ اور اگر عالم اللہ کے اندر گھس

جائے تو اللہ محل بنیں گے اور عالم حال بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا حال اور محل بننا باطل ہے کیونکہ ہر ایک دوسرے کیطرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں۔ لہٰذا اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ، عالم سے جدا اور منفصل ہیں اس کی مخالف جہت میں ہیں تو اللہ تعالیٰ کیلئے جہت ثابت ہوگئی اور جس چیز کیلئے جہت ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے اور متحیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جزء (جوہر فرد) ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصور (شکل و صورت والی) بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی، کیونکہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ یا جسم ہونگے یا جوہر ہونگے۔

دلیل نقلی: وہ چند نصوص ہیں کہ جن سے جہت وجسمیت ثابت ہو رہی ہے، قرآن میں ہے: وَجَاءَ رَبُّكَ، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ، وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ، وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ۔ اور چند احادیث ہیں: ان اللّٰه تعالیٰ ينزل الی سماء الدنيا، ان اللّٰه خلق آدم علی صورته، ان الجبار يضع قلمه في النار۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ وَهْمٌ مَحْضٌ وَحُكْمٌ عَلٰى غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوْسِ وَالْاَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَنْ يُّفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى مَا هُوَ دَاْبُ السَّلَفِ اِيْثَارًا لِّلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ اَوْ يُأَوَّلَ بِتَاْوِيْلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ دَفْعًا لِّمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَجَذْبًا لِّضَبْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًا لِّلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں، پس واجب ہے کہ نصوص کا علم اللہ کی طرف سپرد کیا جائے اس طریقہ پر جو سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا (ان نصوص کی) صحیح تاویل کی جائے گی اس طریقہ پر کہ جس کو متاخرین نے پسند کیا ہے جہلاء کے اعتراضات کو دفع کرنے کے لئے اور کمزور مسلمانوں کے بازوؤں کو تھامنے کے لئے مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

قوله والجواب ان ذالك الخ یہاں سے شارحؒ فریق مخالف کی دلیل عقلی ونقلی کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ سب کچھ قوت وہمیہ کی کارستانی ہے اور یہ غیر محسوس (اللہ تعالیٰ) کو محسوس (عالم) پر قیاس کرنا ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ دلائل قطعیہ وعقلیہ ذات باری کے جسم وجہت وغیرہ کے پاک ہونے پر قائم ہیں نیز باب عقائد میں وہمیات کا اعتبار نہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: اہل السنّت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ کسی ایسے معنی پر دلالت کر رہے ہوں جو خلاف عقل ہوں تو ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔

پھر اس کے بارے میں دو طریقے ہیں:

(۱) سلف صالحین اور تابعین یعنی متقدمین کا طریقہ، کہ ان نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں اللہ کے ہاں جو بھی

مراد ہوگی اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی یہ تو ہمیں معلوم ہے کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے یَدُ اللّٰہِ، وَجْہُ اللّٰہِ، اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی مگر اس کی کیفیت کیا ہے اور حقیقت کیا ہے ہمیں معلوم نہیں لیکن اتنی بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں جیسا کہ قرآن میں ہے "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" یہی وہ طریقہ ہے جس کو صحابہ وتابعین نے اپنایا ہے اور یہ طریقہ اسلم اور سیدھا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے چونکہ ان کے دور میں فتنے پھیلنے شروع ہو گئے تھے فرقہ مجسمہ اور مشبہہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا تھا اور آیات کا ظاہری معنی مراد لے کر کمزور مسلمانوں کے درمیان پھیلانا شروع کر دیا تھا تو اس وقت متاخرین حضرات نے ان آیات کی صحیح تاویلات کو ضروری سمجھا تاکہ جاہل لوگوں کی تردید ہو سکے اور کم علم رکھنے والوں کا بازو پکڑ کر سیدھی راہ پر لایا جا سکے اور یہی قوی راستہ تھا مذکورہ دونوں طریقوں کی بنیاد، متشابہات کے بارے میں وارد ہونے والی آیتِ قرآنی "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗٓ اِلَّا اللّٰہُ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ (الآیۃ) ایک قرأت کے مطابق "اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف ہے اور دوسرا جملہ "وَالرّٰسِخُوْنَ" سے شروع ہو رہا ہے۔ اور دوسری قرأت کے مطابق "اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف نہیں ہے اور "الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کا عطف لفظِ "اللّٰہ" پر ہوگا۔ اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ متشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماءِ راسخین کو ہے۔ مزید تفصیل کتبِ تفاسیر میں ملاحظہ کریں۔

وَ لَا یُشْبِھُہٗ شَیْءٌ اَیْ لَا یُمَاثِلُہٗ اَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِالْمُمَاثَلَۃِ الْاِتِّحَادُ فِی الْحَقِیْقَۃِ فَظَاھِرٌ وَاَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِھَا کَوْنُ الشَّیْئَیْنِ بِحَیْثُ یَسُدُّ اَحَدُھُمَا مَسَدَّ الْاٰخَرِ اَیْ یَصْلُحُ کُلٌّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا لِمَا یَصْلُحُ لَہُ الْاٰخَرُ فَلِاَنَّ شَیْئًا مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا یَسُدُّہٗ تَعَالٰی فِیْ شَیْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَہٗ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَۃِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ اَجَلُّ وَ اَعْلٰی مِمَّا فِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَیْثُ لَا مُنَاسَبَۃَ بَیْنَھُمَا۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے مشابہ کوئی چیز نہیں یعنی اس کے مماثل کوئی چیز نہیں، بہر حال جب مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقہ ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے مراد دو چیزوں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس (کام) کی صلاحیت رکھے کہ جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے پس اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی شی بھی باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یعنی (باری تعالیٰ کی) صفات میں سے کسی صفت میں۔ اس لئے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کی صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ اونچی اور اعلیٰ صفات ہیں ان صفات سے جو کہ مخلوقات میں ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قولہ لا یشبھہ شیٔ ای لا یماثلہ الخ ماتنؒ نے ایک اور صفت سلبیہ ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں۔ شارحؒ نے مشابہ کا معنیٰ مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے مماثلت کی دو تعریفیں کی

ہیں اور کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

(۱) اتحاد فی الحقیقۃ یعنی اتحاد فی النوع۔ اتحاد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں آپس میں شریک ہوں اور ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے، مثلاً زید اور خالد آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) ناطق (فصل) میں تو دونوں کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض و تشخص کے ذریعے ہے کہ زید کی صورت یعنی ناک، کان، چہرہ وغیرہ کا نقشہ علیحدہ ہے اور خالد کا علیحدہ ہے۔ اب اگر اللہ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہے ہیں۔ مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے، اب اگر کوئی شی اللہ کی مماثل ہوگی تو وہ واجب الوجود میں اللہ کی شریک ہوگی تو اس صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا کسی کی ذاتیات میں شریک ہونا محال و باطل ہے چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعے ممتاز کیا جائے۔

(۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہے دوسرے میں بھی اسکی صلاحیت ہو، اب اگر مخلوق اللہ تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی اس کے مماثل نہیں، مثلاً علم اور قدرت اللہ تعالیٰ کی صفات اکمل اور کامل ہیں، یہی صفات مخلوق میں ناقص و کمتر ہیں، دونوں میں کوئی مناسبت نہیں، ایک دوسرے کی نیابت کیسے کر سکیں گے، لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں۔

قَالَ فِی الْبِدَایَةِ اِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَ عَرَضٌ وَ عِلْمٌ مُحْدَثٌ وَ جَائِزُ الْوُجُوْدِ وَ یَتَجَدَّدُ فِیْ کُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِّلّٰهِ تَعَالٰی لَکَانَ مَوْجُوْدًا وَ صِفَةً قَدِیْمَةً وَوَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَ دَائِمًا مِّنَ الْاَزَلِ اِلَی الْاَبَدِ فَلَایُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا کَلَامُهٗ فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا یَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاکِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰی لَوِاخْتَلَفَا فِیْ وَصْفٍ وَاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ وَقَالَ الشَّیْخُ اَبُو الْمُعِیْنِ فِی التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا یَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَیْدًا مِثْلٌ لِّعَمْرٍو فِی الْفِقْهِ اِذَا کَانَ یُسَاوِیْهِ فِیْهِ وَ یَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِیْ ذٰلِکَ الْبَابِ وَ اِنْ کَانَتْ بَیْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ کَثِیْرَةٍ وَمَا یَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِیُّ مِنْ اَنَّهٗ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ اَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِی الْکَیْلِ لَا غَیْرَ وَاِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَ عَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِیِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فِیْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ کَالْکَیْلِ مَثَلًا

وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ اَيْضًا وَاِلَّا فَاشْتِرَاكُ الشَّيْئَيْنِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ وَمُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ۔

ترجمہ: صاحب بدایہ نے اپنی کتاب بدایہ میں کہا ہے کہ ہم (مخلوق) کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں تجدّد (تغیر و حدوث) ہوتا رہتا ہے پس اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں تو وہ (صفت علم) موجود ہوگی اور صفت قدیمہ اور واجب الوجود ہوگی اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگی پس وہ (علم باری تعالیٰ) علم خلق کے کسی اعتبار سے بھی مماثل نہ ہوگا یہ صاحب بدایہ کا کلام ہے اور پس تحقیق (صاحب بدایہ) نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک صرف تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی ایک وصف میں مختلف ہوجائیں تو مماثلت منتفی ہوجائے گی اور شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب تبصرۃ الادلۃ میں کہا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں وہ اس بات کے کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کی مثل ہے جبکہ زید عمرو کے مساوی ہو اس (فقہ) میں اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہوسکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت ساری وجوہ میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہوسکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ (بات) فاسد ہے اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، آپ علیہ السلام نے صرف کیل میں برابری مراد لی ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری مساوات ہے کہ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسا کہ کیل ہے مثلاً، اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام کو بھی اس پر محمول کیا جائے ورنہ دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور تمام وجوہ کے اعتبار سے دونوں کی مساوات تعدد کو اٹھا دے گی پھر کیسے مماثلت کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

قولہ قال فی البدایۃ ان العلم منا الخ اس عبارت کے پانچ حصے ہیں:

(۱) پہلا حصہ "**قال فی البدایۃ**" سے "**ھذا کلامہ**" تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی کلام "**بحیث لا منا سبۃ بینھما**" پر صاحب بدایہ کے قول سے تائید پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۲) دوسرا حصہ "**فقد صرح**" سے "**انتفت المماثلۃ**" تک ہے اس حصے میں شارحؒ، صاحب بدایہؒ کے دونوں قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) تیسرا حصہ "**وقال الشیخ**" سے "**بوجوہ کثیرۃ**" تک ہے اس حصے میں شارحؒ "**تبصرۃ الا دلۃ**" کے حوالے سے صاحب بدایہ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

(۴) چوتھا حصہ "**وما یقولہ الا شعری**" سے "**والرخاوۃ**" تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے یہ بتایا ہے کہ مماثلت کی

تعریف جو ابوالحسن الاشعریؒ نے کی ہے اس کو شیخ ابوالمعینؒ نے غلط قرار دیا ہے۔

(۵) پانچواں حصہ "والظاھر" سے آخر تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض بھی ختم ہو جائے گا اور شیخ ابوالمعینؒ کا ابوالحسن اشعریؒ کے قول کو غلط سمجھنا بھی رفع ہو جائے گا۔ نیز مماثلت کی صحیح حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی۔

پہلا حصہ: ماقبل میں "لامناسبة بینھما" میں شارحؒ نے کہا تھا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اونچے اور برتر ہیں دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ صاحب بدایہؒ کے قول سے اپنی کلام کو مؤکد کر رہے ہیں۔

صاحب بدایہ (نورالدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، صابون بناتے یا بیچتے تھے اس لیے صابونی کہلاتے ہیں، وفات ۵۸۰ھ) نے اپنی کتاب "البدایة الکفایة" میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانہ میں متجدّد یعنی حادث و متغیر ہونے والی چیز ہے جبکہ علم حق صفت قدیم ہے واجب الوجود اور ازل سے ابد تک قائم رہنے والی چیز ہے۔ لہٰذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق، کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا حصہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بدایہؒ نے اپنی کتاب بدایۃ الکفایہ میں یہ تصریح کی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر کسی وصف میں بھی دونوں مختلف ہو گئے تو مماثلت منتفی ہو جائے گی۔ صاحب بدایہؒ کے اس قول اور سابقہ قول (فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے) میں تعارض ہوا ہے۔

تیسرا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب "تبصرة الا دلة" میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ دو شخصوں کے درمیان بہت ساری چیزوں میں اختلاف کے باوجود اہل لغت نے صرف ایک وصف میں اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا حکم لگا دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے دو چیزوں کے درمیان تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری نہیں ہے بلکہ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مثلاً زید اور عمر و شکل اور صورت، رنگ، نقشہ، قد و قامت، اخلاق، عادات، مزاج وغیرہ کے اعتبار سے بہت ہی مختلف ہیں مگر علم فقہ میں اشتراک اور مساوات ہے تو اہل لغت نے مماثلت کا حکم لگا دیا اور کہا۔ "زید مثل لعمرٍ و فی الفقه" اس سے ثابت ہوا کہ صاحب بدایہ کا قول ثانی غلط ہے جو انہوں نے کہا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و برابری ضروری ہے۔

چوتھا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب "تبصرة الا دلة" میں آگے چل کر یہ کہا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا یہ کہنا غلط ہے کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" (الحدیث) گندم کے بدلے میں گندم فروخت کرو اور دونوں میں مماثلت ہو،

تو آپ علیہ السلام نے صرف کیل کے اعتبار سے مماثلت کا اعتبار کیا ہے باقی وزن اور دانوں کی تعداد اور دانوں کا سخت ونرم ہونا وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی ایک وصف میں اشتراک اور برابری کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں۔

پانچواں حصہ: شارحؒ نے کہا ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابوالمعینؒ نے کہا ہے اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا قول "**لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه**" کا یہ مطلب نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے سمجھ لیا اور اشعریؒ کے قول کو غلط قرار دیا اگر ایسا ہوتا تو پھر اشعریؒ کا قول "**من جميع الوجوه**" کی بجائے "**في جميع الوجوه**" ہوتا۔ اشعریؒ کے قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہو تو اس وصف میں تمام وجوہ کے اعتبار سے اشتراک ہو مثلاً "**الحنطة بالحنطة مثلا بمثل**" میں صرف وصف کیل میں تمام لحاظ واعتبارات سے مساوات ہے اس میں ذرا برابر بھی فرق نہیں ہے نہ کہ تمام اوصاف (وزن، تعداد، دانوں کی سختی ونرمی وغیرہ) میں اشتراک ضروری ہے، تو جب یہ توجیہ اختیار کی جائیگی تو پھر صاحب بدایہ کے دونوں قولوں میں بھی تعارض نہ رہے گا ورنہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک بداہۃً باطل ہے اس لیے کہ اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو پھر دو چیزیں دو نہیں رہیں گی بلکہ وہ ایک ہی شی بن جائیں گی تعدد ختم ہو جائے گا زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے مگر چیز ایک ہی ہوگی، جب تعدد ختم ہو جائے گا تو مماثلت کیسے تحقق ہوگی جبکہ مماثلت دو چیزوں میں اشتراک ومساوات کا نام ہے۔

لَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْئٌ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ وَعَلٰى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَالدَّهْرِيَّةُ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهٗ وَالنَّظَّامُ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے علم سے اور اس کی قدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے اس لیے کہ بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کررہی ہیں "**وهو بكل شئ عليم، وعلى كل شئ قدير**" اور (ایسی بات) نہیں ہے کہ جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں کہ جسطرح) فرقہ دہریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں جیسے) نظام کا خیال ہے کہ اللہ جہل اور قبیح کے پیدا

کرنے پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ) بلخی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ (عام معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ مقدور العبد پر قادر نہیں۔

قوله ولا یخرج عن علمه وقدرته شیٔ الخ یہاں سے ماتنؒ آخری صفت سلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم سے خارج بھی نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت سے کوئی چیز خارج ہے۔ شارحؒ نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): "لان" سے "نقصٌ" تک ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض کو نہ جانے، اسی طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر قدرت نہ ہو، تو یہ نقص و عیب ہے اس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہیں۔

دلیل نمبر (۲): "والافتقار الی مخصّص" ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض اشیاء کو نہ جانے اسی طرح بعض پر قدرت رکھے اور بعض پر قدرت نہ رکھے تو اب یہ سوال ہوگا کہ کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن چیزوں کو نہیں جانتا اور کس پر قدرت ہے اور کس پر قدرت نہیں ہے، تو اس تخصیص کیلئے کسی مخصّص اور مرجح کی ضرورت پیش آئے گی تو اللہ تعالیٰ کا کسی مخصِّص اور مرجح کی طرف محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا، جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاجی وغیرہ سے پاک ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کیلئے سالبہ کلیہ ہی صادق آتا ہے نہ کہ موجبہ جزئیہ، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض صادق آتی ہے کیونکہ نہ ارتفاع نقیضین جائز ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین جائز ہے جب دونوں دلیلوں سے موجبہ جزئیہ صادق نہ آیا تو یقیناً سالبہ کلیہ صادق آئے گا جو کہ متن کی عبارت ہے کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے خارج نہیں۔

دلیل نمبر (۳): "مع ان النصوص" سے "وعلی کل شیٔ قدیر" تک ہے، کہ نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شئی پر محیط ہے اور اس کی قدرت ہر شئی پر حاوی ہے جیسا کہ "و هو بکل شیٔ علیم" اور "علی کل شیٔ قدیر" جیسی آیات مبارکہ دلالت کر رہی ہیں۔

"لا کما یزعم" سے آخر تک علامہ تفتازانیؒ چند اقوال باطلہ کو رد فرما رہے ہیں۔

(۱) فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں فقط کلیات کا علم ہے۔

دلیل: جزئیات میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا مثلاً زید کمرے میں تھا تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے پھر زید کمرے سے باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے سے باہر ہونے کیساتھ ہے، تو دیکھئے اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوا، علم الٰہی (صفت) میں تغیر ذات باری میں تغیر کو مستلزم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متغیر ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات، متغیر ہونے سے پاک ہے۔

جواب: تغیر علم الٰہی (صفت) میں نہیں بلکہ اس کے تعلق میں ہے وہ اس طرح کہ جب زید کمرے میں تھا تو اس وقت علم الٰہی کا تعلق زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے اور جب وہ کمرے سے باہر گیا تو اب علم الٰہی کا تعلق زید کے کمرے سے

باہر ہونے کیساتھ ہے تو تغیر، تعلق میں ہوا اور تعلق میں تغیر نہ ہی صفات میں تغیر کو مستلزم ہے اور نہ ہی ذات میں تغیر کو مستلزم ہے جیسے ایک بڑا آئینہ کسی راستے پر لگا دیا جائے تو ایک انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک اور انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک جانور گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا تو دیکھئے اس آئینہ کا تعلق سب گزرنے والوں کیساتھ ہے اور ان کی صورتیں آئینے کے اندر آئیں مگر آئینہ کی شفافیت، صفائی وستھرائی (یعنی صفات) میں کوئی تغیر نہیں آیا اور نہ ہی آئینے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہوا ہے، لہٰذا فلاسفہ کا قول باطل ہے۔

(۲) "ولا یقدر الخ" فلاسفہ کا دوسرا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، وگرنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ واحد سے صرف جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کا دوسرا نام عقل ہے باقی سارے اجسام وغیرہ عقل سے صادر ہوتے ہیں (نعوذ باللہ من ذالک) گویا کہ ان کے ہاں جزئیات کا سارا نظام عقول عشرہ ہی پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اللہ سے عقل اول صادر ہوئی، عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث الخ، اب سارا نظام عقل عاشر ہی چلا رہی ہے۔

جواب: آپ کا یہ قول حماقت پر مبنی ہے اور آپ کی وحدت کی تعریف ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ایک انسان سے بیک وقت بہت ساری چیزیں صادر ہوتی ہیں مثلاً انسان موٹر سائیکل پر سوار ہے وہ چلا بھی رہا ہے اور ہارن بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تو قادر مطلق ذات ہے جیسا کہ نصوص وغیرہ دلالت کررہی ہیں کیا اس سے صرف ایک چیز صادر ہوگی باقی کسی چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہوں گے، لہٰذا یہ قول بھی باطل ہے۔

(۳) "والدھریۃ الخ" دہریہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارا نظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہو رہے ہیں مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگر اس کا شریک ومعاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔

جواب: عالم اور معلوم میں مغایرت جو آپ نے ذکر کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

(۴) "والنظام الخ" یہ نظام معتزلی کا قول ہے (نظام جو معتزلہ کا امام ہے اور اس کا نام ابراہیم بن سیار ہے، وفات

۲۳۱ھ) وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔

دلیل: قبح کو پیدا کرنا دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس قبح کے پیدا کرتے وقت معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ اگر اول صورت ہو تو یہ شر ہے کیونکہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو پیدا کر دیا اور اگر ثانی صورت ہو تو یہ جہل ہے۔ اور اللہ دونوں سے پاک ہیں۔

جواب: کسب قبیح تو قبیح ہے نہ کہ خلق قبیح، قبیح ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی بُری چیز کو پیدا کرنا برا نہیں بلکہ اس کا حاصل کرنا برا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔

(۵) "والبلخی الخ" یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہے، (ابوالقاسم کنیت ہے جو کعبی سے مشہور ہیں یعنی عبداللہ بن احمد بن منصور الکعبی البلخی الخراسانی ہے ایک فرقہ کعبیہ کہلاتا ہے یہ اس کا رئیس تھا ولادت ۲۷۳ھ اور وفات ۳۱۹ھ) وہ کہتا ہے کہ بندہ جس چیز پر قادر ہے اللہ اس کی مثل پر قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ تعالیٰ کے مماثل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں۔

جواب: کوئی مماثلت لازم نہیں آتی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے جبکہ بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے، مماثلت کیلئے برابری شرط ہے اور وہ معدوم ہے۔

(۶) "وعامة المعتزلة" عام معتزلہ یعنی ابوعلی جبائی و متبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہیں ورنہ مقدور واحد یعنی شیٔ واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا ایک قدرت عبد ہے اور دوسری قدرت خدا ہے اور یہ باطل ہے۔

جواب: اس میں بطلان لازم نہیں آتا اس لیے کہ دونوں کی جہتیں مختلف ہیں، بندے کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور خدا اس کے پیدا کرنے پر قادر ہے اس میں کوئی اجتماع ضدین و محال لازم نہیں آ رہا۔

> وَلَهٗ صِفَاتٌ لِمَا ثَبَتَ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰی عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ يَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی زَائِدٍ عَلٰی مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَی الشَّيْئِ يَقْتَضِيْ ثُبُوْتَ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ لَهٗ فَتَثْبُتُ لَهٗ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيٰوةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهٗ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهٗ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهٗ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَا سَوَادَ لَهٗ وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ وَغَيْرِهِمَا وَدَلَّ صُدُوْرُ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ عَلٰی وُجُوْدِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ لَا عَلٰی مُجَرَّدِ تَسْمِيَتِهٖ عَالِمًا وَقَادِرًا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں اس لیے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے حی

ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے جو واجب الوجود کے مفہوم پر زائد ہے اور نہ ہی سب الفاظ مترادفہ ہیں اور اسم مشتق کا کسی شئی پر سچا آنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس (شئی) کے لیے ثابت ہے پس اس (اللہ) کے لیے صفت علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا بھی نہیں کہ جس طرح معتزلہ نے خیال کیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ عالم ہے (لیکن) اس کے لیے (صفت) علم ثابت نہیں اور قادر ہے (لیکن) صفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں وغیر ذلک پس یہ بات ظاہراً محال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ (فلاں چیز) اسود (سیاہ) ہے لیکن اس کے لیے سواد (سیاہی کا نام ونشان) نہیں حالانکہ نصوص اللہ کے علم وقدرت اور ان دونوں کے علاوہ اور صفات کے ثبوت کو بیان کر رہی ہیں اور مضبوط افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم اور اسکی قدرت کے وجود پر دلالت کر رہے ہیں نہ کہ اسکے محض عالم وقادر نام رکھنے پر۔

قوله ولہ صفات لما ثبت الخ عبارت کی تشریح سے قبل تقریباً پانچ باتیں ہیں:

(۱) "ولہ" خبر مقدم اور "صفات" مبتدأ مؤخر ہے، خبر کی تقدیم مفید حصر ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ مخصوص صفات ہیں ان میں مخلوق صرف نام کی شریک ہے۔ مثلاً علم یہ صفت مخلوق کے لیے بھی ثابت ہے مگر اللہ تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ازلی اور قدیم ہے، جبکہ مخلوق کا علم ممکن اور حادث ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں جیسا کہ نصوص قطعیہ اس پر دال ہیں، کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ افعالیہ ہیں۔

صفات ذاتیہ اشاعرہ کے ہاں سات اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ ہیں، وہ سات ہیں:

حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، تکوین۔ آٹھویں صفت کا اشاعرہ نے انکار کیا ہے۔ مذکورہ صفات کے علاوہ باقی صفات افعالیہ ہیں جیسا کہ امات، ترزیق، احیاء وغیرہ۔

(۳) موصوف وصفت میں ترادف نہیں ہوتا، لہٰذا اللہ اور اس کی صفات علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ میں ترادف نہیں ہے بلکہ اللہ (واجب الوجود) کا مفہوم ہر صفت کے مفہوم سے متغایر ہے حالانکہ ترادف کے لیے مفہوم کے اعتبار سے عینیت کا ہونا ضروری ہے۔

(۴) اہل السنت والجماعت نے قرآن وحدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہ واجب الاتباع ہے نہ کہ فلاسفہ اور معتزلہ کی خرافات قابل اتباع ہیں۔

(۵) فلاسفہ نے صفات باری کا انکار کیا ہے جو کہ کفر کو مستلزم ہے البتہ معتزلہ نے انکار تو نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ صفات باری عین ذات باری ہیں۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ کریں:

"لما ثبت" سے "والقدرة والحيوة وغير ذلك" تک شارحؒ نے صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر تین

دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ علیم، قدیر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں یہ اللہ کیلئے صفات کو ثابت کررہی ہیں جیسے یہ آیاتِ مبارکہ ہیں "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ، وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ، اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ۔

دلیل نمبر (۲): "ومعلوم ان کلا" سے "مترادفة" تک دوسری دلیل ہے کہ عقل، نقل، عرف ولغت اس بات پر دلالت کررہے ہیں کہ ہر صفت کا مفہوم واجب الوجود (باری تعالیٰ) کے مفہوم سے زائد اور مغایر ہے نہ کہ آپس میں ترادف ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔

دلیل نمبر (۳): وان صدق الخ قاعدہ ہے کہ اسمائے مشتقہ کا اطلاق جب کسی شی پر ہو تو وہ اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس کا ماخذ اشتقاق اس شی کیلئے ثابت ہو مثلاً "ضارب" اسم مشتق ہے زید پر اس کا اطلاق ہو، تو ضرب جو ماخذ اشتقاق ہے وہ اس زید کیلئے لازماً ثابت ہوگا، اسی طرح عالم وقادر وحی بھی اسمائے مشتقہ ہیں ان کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ماخذ اشتقاق یعنی علم اور قدرت اور حیات بھی ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

"لا کما یزعم الخ" شارحؒ نے معتزلہ کی تردید فرمائی ہے کہ ایسا نہیں کہ اسم مشتق کا اطلاق ہو مگر ماخذ اشتقاق اس لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم اور قادر تو ہیں مگر علم اور قدرت اس کیلئے ثابت نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ تو صراحۃً محال ہے اس لیے کہ یہ ایسے ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی کا نام ونشان نہیں، یہ صراحۃً محال ہے، ایسے یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہیں مگر علم (صفت) کا اس میں نام و نشان نہیں، اللہ تعالیٰ قادر تو ہیں مگر اس میں قدرت کا نام ونشان نہیں۔

حالانکہ نصوص قطعیہ "و هو بکل شیء علیم، وهو علی کل شیء قدیر" وغیرہ۔ اور مضبوط افعال (جو کہ دلیل عقلی ہے) یعنی دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے یقیناً عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایسی ذات موجود ہے کہ جس میں تمام صفات کمالیہ جمع ہیں اگر اس میں صفت حیات ہے تو اس میں قدرت بھی ہے اور علم وغیرہ بھی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، نہ یہ بات کہ وہ اللہ تعالیٰ نام کے عالم اور نام کے قادر ہیں جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ سے سمجھا گیا ہے۔

وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهٖ مَشَائِخُنَا مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَيٌّ وَلَهٗ حَيٰوةٌ اَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَالِمٌ وَلَهٗ عِلْمٌ اَزَلِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَلَا ضَرُوْرِيٍّ وَلَا مُكْتَسَبٍ وَكَذَا فِيْ سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ النِّزَاعُ فِيْ اَنَّهٗ كَمَا اَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهٖ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَادِثٌ فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالَمِ عِلْمٌ

هُوَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِهِ زَائِدَةٌ عَلَيْهِ وَكَذَا جَمِيْعُ الصِّفَاتِ فَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَزَعَمُوْا اَنَّ صِفَاتِهٖ عَيْنُ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّ ذَاتَهٗ يُسَمّٰى بِاِعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِماً وَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِراً اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَا يَلْزَمُ تَكَثُّرٌ فِي الذَّاتِ وَلَا تَعَدُّدٌ فِي الْقُدَمَاءِ وَالْوَاجِبَاتِ۔

ترجمہ: اور نہیں ہے اختلاف (جھگڑا) اس علم اور قدرت کے بارے میں کہ جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیات ازلی ہے وہ (حیات) عرض بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (جو ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری (بدیہی) ہے اور نہ اکتسابی ہے اور اسی طرح تمام صفات میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کیلئے صفت علم ثابت ہے وہ عرض ہے قائم ہے اس (عالم) کیساتھ اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے۔ پس کیا صانع عالم کیلئے ایسی ہی (صفت) علم ہے کہ جو ازلی ہو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات۔ پس فلاسفہ اور معتزلہ نے اسکا انکار کیا ہے اور انہوں نے خیال کیا ہے کہ صفات باری، عین ذات باری تعالیٰ ہیں، اس معنٰی کے اعتبار سے کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے علم اور مقدورات کے ساتھ (تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے) قادر، وغیرہ پس ذات میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی تعدد قدماء اور تعدد وجباء۔

قولہ ولیس النزاع فی العلم والقدرۃ الخ بعض حضرات کو ہمارے (اشاعرہ) اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ شارحؒ اس کی تردید کر کے حقیقی مابہ النزاع کو ذکر کر رہے ہیں۔

بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم وقدرت ہے جو کیفیات اور ملکات کی جنس میں سے ہے۔ کیفیات سے مراد حال ہے اور ملکات، ملکۃ کی جمع ہے، ملکۃ اس کیفیت راسخہ کو کہتے ہیں کہ جس کا زوال مشکل ہو، اس کے مقابل حال آتا ہے، شارحؒ کی کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے جو زوال پذیر ہوتا ہے جیسے مدرسین کا علم، ملکہ کی مثال ہے اور طلبہ کا علم کیفیت کی مثال ہے، بہر حال ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے۔

ہم اشاعرہ اس کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں حالانکہ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو علم وقدرت من جملہ کیفیات میں سے ہے کیفیت اعراض کے قبیل سے ہے اور حادث ہے جبکہ ہمارے مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کے ازلی ہونے کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا جو علم وقدرت کیفیات کی جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

ہمارا اور معتزلہ کا نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صفت علم

اس کیلئے ثابت ہے اور اس کیساتھ قائم ہے اور اس عالم کی ذات سے زائد چیز ہے مگر وہ عرض اور حادث ہے، آیا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفت علم حقیقی صفت ہے اس کیساتھ قائم ہے اور اس کی ذات سے زائد چیز ہے مگر ازلی اور قدیم ہے، ہم اشاعرہ اس کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں، ذات باری تعالیٰ سے کوئی الگ چیز نہیں۔

بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا عالم وقادر ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ کو معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم، اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر، اور مسموعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع، اور مبصرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیرہ ہیں جو اس کی ذات سے خارج ہیں، تعلقات کی کثرت ذات میں تکثر کو مستلزم نہیں، اسی طرح تعلقات کثیرہ کی وجہ سے تعدد وجباء اور تعدد قدماء بھی لازم نہیں آئے گا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو پھر وجباء کا تعدد لازم آئے گا۔ شارحؒ اگلی عبارت میں اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَ الْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَحِيْلَ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَ هُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَ يَلْزَمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلاً قُدْرَةً وَ حَيٰوةً وَ عَالِمًا وَ حَيًّا وَ قَادِراً و صَانِعاً لِّلْعَالَمِ وَ مَعْبُوداً لِّلْخَلْقِ وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهٖ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْمُحَالَاتِ۔

ترجمہ: جواب یہ ہے کہ یہ بات (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے اور وہ (یہاں) لازم نہیں آرہا اور (البتہ) تم پر لازم آرہا ہے ہونا علم کا مثلاً قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع للعالم اور معبود للخلق اور ہونا واجب کا غیر قائم بذاتہ وغیرہ یعنی محالات (لازم آرہے ہیں)۔

قولہ و الجواب ما سبق الخ سے شارحؒ نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو یہاں لازم نہیں آرہا، نہ کہ صفات قدیمہ کا تعدد محال ہے، جیسا کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے بلکہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ ماننے سے کئی محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے۔ اگر صفات باری عین ذات باری ہوں گی تو پھر ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی۔

وہ چند محالات درج ذیل ہیں:

(۱) مثلاً علم (صفت) عین ذات باری ہو اور ذات باری عین قدرت ہے، تو علم، عین قدرت ہوا۔

(۲) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عین حیات ہے، تو علم، عین حیات ہوا۔

(۳) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عالم ہے، تو علم، عین عالم ہوا۔

(۴) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری حی ہے، تو علم، عین حی ہوا۔
(۵) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری قادر ہے، تو علم، عین قادر ہوا۔
(۶) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری صانع للعالم اور معبود للخلق ہے، تو علم، عین صانع للعالم اور معبود للخلق ہوا۔

اب دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرنے سے بھی محالات لازم آتے ہیں۔ ایک محال کی مثال شارحؒ نے دی ہے، وہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ عین علم ہو اور علم غیر قائم بالذات ہے، تو واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہوا، حالانکہ یہ محال ہے، لہٰذا ثابت ہوا (کہ صفات کو عین ذات باری ماننے سے کئی محالات لازم آتے ہیں) کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ نہیں۔

اَزَلِیَّةٌ لَا کَمَا یَزْعَمُ الْکَرَامِیَّةُ مِنْ اَنَّ لَهٗ صِفَاتٌ لٰکِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِیَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ۔

ترجمہ: (وہ صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ فرقہ کرامیہ خیال کرتا ہے اس بات سے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کے لیے صفات (ثابت) ہیں لیکن حادث ہیں (آگے اشاعرہ کی دلیل) حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی ذات کے ساتھ۔

قولہ ازلیۃ الخ یہ ماتنؒ کی عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، (اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے زمانے میں ہوا اور یہ ابو عبداللہ محمد بن کرام کے متبعین ہیں)۔

فرقہ کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تو ثابت ہیں مگر حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے۔

دلیل کرامیہ: وہ کہتے ہیں کہ علم کا تحقق بغیر معلومات کے نہیں ہوسکتا، اسی طرح قدرت کا تحقق بغیر مقدورات کے اور سمع کا تحقق بغیر مسموعات کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصرات کے نہیں ہوسکتا، معلومات، مقدورات، مسموعات اور مبصرات، یہ سب حادث ہیں، تو علم، قدرت، سمع، بصر (جو کہ صفات ہیں) بھی حادث ہیں۔

نیز صفات میں بھی تغیر ہوتا ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے، لہٰذا صفات حادث ہیں مثلاً زید مسجد میں ہے اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد میں ہونے کے ساتھ ہے پھر زید باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد سے باہر ہونے کے ساتھ ہے۔ تو دیکھئے صفت علم میں تغیر آیا ہے (اسی طرح باقی صفات ہیں) اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے لہٰذا صفات حادث ہیں۔

جواب: دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

"لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ کرامیہ کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے، لہٰذا صفات ازلی اور قدیم ہیں۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ ضَرُورَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِصِفَةِ الشَّيْئِ اِلَّا مَا يَقُوْمُ بِهٖ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لٰكِنَّ مُرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَّهٗ لَا اِثْبَاتَ كَوْنِهٖ صِفَةً لَّهٗ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهٖ۔

ترجمہ: (صفاتِ ازلیہ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شئ کی صفت کا کوئی معنی نہیں مگر جو اس کے ساتھ قائم ہو، ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے اس بات سے کہ وہ (اللہ) متکلم ہے ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد، کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اسکی ایسے صفت بنا کر ثابت کرنا جو اسکی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ قائمة بذاته الخ ماتنؒ نے کہا ہے کہ صفات ازلی ہو کر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفتِ کلام، باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبیؐ کے ساتھ۔

شارحؒ "ضرورة انه لا معنى" سے "الا ما يقوم به" تک اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں نہ کہ غیر کے ساتھ۔

دلیل: علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے عرف ولغت سے استدلال کیا ہے کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بالکل بدیہی بات ہے وہ اس طرح کہ عرف ولغت میں شئ کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شئ کے ساتھ قائم ہو، مثلاً سواد کپڑے کی صفت اس وقت ہوگی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو، لہٰذا علم، حیات، سمع، بصر، قدرت وغیرہ صفات اس وقت کہلائیں گی کہ جب وہ ذات باری تعالیٰ ہی کے ساتھ قائم ہوں۔

"لا كما يزعم المعتزلة" سے شارحؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے:

اعتراض: حاصل یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفاتِ باری تعالیٰ کو عینِ ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں (علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے) مگر یہاں "لا كما يزعم المعتزلة الخ" سے اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذاتِ باری تعالیٰ علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور صفات کو غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔ اس سے تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا۔

شارحؒ "لكن مرادهم الخ" سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: لكن مرادهم الخ سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد دراصل صفات باری کا انکار کرنا ہے، اور ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ باقی ان کا ذات باری تعالیٰ کو متکلم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبیؐ کے ساتھ قائم ہے، اس

سے ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کو موجد مانتے ہیں کہ اللہ متکلم ہیں کہ وہ کلام کو اپنے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبیؐ میں موجود کرنے والے ہیں۔ اب اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق جس شی پر ہو تو اس کا ماخذ اشتقاق اسی شی یعنی اسم موصوف کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ اسکے موجد کیساتھ، جیسا کہ اسود کا اطلاق اسی کپڑے پر ہوگا کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی سواد قائم ہے اور سواد بھی اپنے موصوف یعنی کپڑے کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ اسکے موجد یعنی صباغ (رنگ ریز) کے ساتھ قائم ہوگا جو اس کپڑے میں رنگ موجود کرنے والا ہے۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّ فِي اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالَ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِّذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ تَعَدُّدِ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ عَلٰى مَا وَقَعَتِ الاِشَارَةُ اِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ وَ التَّصْرِيْحُ بِهٖ فِي كَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنْ اَنَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَ صِفَاتُهٗ وَ قَدْ كَفَرَتِ النَّصَارٰى بِاِثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِّنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ اَوْ اَكْثَرَ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَ هِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهٗ يَعْنِي اَنَّ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ۔

ترجمہ: جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لیے کہ وہ (صفات) موجودات قدیمہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے متغایر ہیں پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدماء بھی بلکہ تعدد وجباء لذاتہ (لازم آئیگا) اس طریقہ پر کہ جس کی طرف متقدمین کی کلام میں اشارہ اور متاخرین کی کلام میں تصریح واقع ہے، یعنی کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کو کافر قرار دیا گیا ہے، قدماء ثلاثہ ثابت کرنے کی وجہ سے پس کیا حال ہوگا آٹھ یا اس سے زیادہ (صفات) ثابت کرنے والوں کا۔ ماتنؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" کے ساتھ یعنی وہ صفات نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا غیر ہیں پس غیر کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا اور نہ ہی قدماء کا تکثر لازم آئیگا۔

قولہ لما تمسکت المعتزلۃ الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ ہوں تو وہ یقیناً غیر اللہ ہوں گی، اور وہ قدیم ہوں گی، اس لیے کہ حادث ہونے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں اور صفات چونکہ بقول اشاعرہ کے سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں تو اس صورت میں تعدد قدماء لازم آئیگا۔ نیز متقدمین نے اپنی کلام میں اشارہ اور متاخرین نے اپنی کلام میں تصریح کی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں تو اس صورت

میں تعدد وجباء لذات اللہ لازم آئیگا اور یہ توحید کے منافی ہے، لہٰذا صفات، باری تعالیٰ کا عین ہیں غیر نہیں۔

نیز نصاریٰ تین قدماء کے قائل ہونے سے کافر قرار دیے گئے تو آٹھ اور سات صفات کے قائلین کے کفر کا کیا ٹھکانہ ہوگا، اس کا جواب ماتنؒ کی عبارت "و ھی لا ھو ولا غیرہ" سے دیا گیا ہے، کہ صفات نہ اللہ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں، غیر کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو اور یہاں صفات کا ذات باری سے انفکاک ممکن ہی نہیں لہٰذا صفات کا غیر اللہ ہونا لازم نہ آیا اور تعدد قدماء محال نہیں بلکہ تعدد قدماء متغایرہ محال ہے اور وہ یہاں لازم نہیں آرہا کیونکہ تغایر کا معنیٰ ہے ایک کا دوسرے سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو۔ نیز تعدد اور تکثر، اشیاء متعددہ اور تکثرہ کے درمیان تغایر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہونے پر موقوف ہے اور صفاتِ باری تعالیٰ کا آپس میں اسی طرح ایک دوسرے کا غیر بایں معنیٰ نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ہو سکے۔ لہٰذا تعدد و تکثر بھی متحقق نہ ہوگا۔

اور نصاریٰ اس لیے کافر قرار دیے گئے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں بخلاف اشاعرہ اور ماتریدیہ کے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل نہیں جو کہ محال ہے۔

وَالنَّصَارٰی وَاِنْ لَّمْ یُصَرِّحُوْا بِالْقُدَمَاءِ الْمُتَغَایِرَةِ لٰكِنْ لَزِمَهُمْ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمْ اَثْبَتُوْا الْاَقَانِیْمَ الثَّلَاثَةَ هِیَ الْوُجُوْدُ وَالْعِلْمُ وَالْحَیٰوةُ وَسَمَّوْهَا الْاَبَ وَالْاِبْنَ وَرُوْحَ الْقُدُسِ وَ زَعَمُوْا اَنَّ اُقْنُوْمَ الْعِلْمِ قَدِ انْتَقَلَ اِلٰی بَدَنِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوْا الْاِنْفِكَاكَ وَالْاِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُتَغَایِرَةٍ۔

ترجمہ: اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی لیکن لازم آتی ہے ان کو یہ بات، اس لیے کہ انھوں نے اقنوم ثلاثہ کو ثابت کیا ہے وہ وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب اور ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اقنوم علم، عیسیٰؑ کے بدن کی طرف منتقل ہوا ہے پس انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے پس وہ (اقنوم ثلاثہ) ذوات متغایرہ ہیں۔

قولہ والنصاری وان لم یصرحوا الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ نصاریٰ نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی تو پھر کافر کیوں قرار دیے گئے؟

جواب: اگرچہ انھوں نے تعدد قدماء متغایرہ کہ تصریح نہیں کی لیکن انکے اقوال اور اشارات سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ وہ تین قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں، وہ قدماء یہ ہیں، (۱) وجود (۲) علم (۳) حیات، اول سے مراد اب، ثانی سے مراد ابن اور ثالث سے مراد روح القدس ہے، یعنی اللہ، عیسیٰ بن مریمؑ اور جبرئیل امین مراد ہیں، نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ سے عیسیٰ بن مریمؑ کی طرف منتقل ہوا، یہی تو انفکاک اور انتقال غیریت ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ نصاریٰ اقانیم ثلاثہ ذوات متغایرہ کے قائل ہوئے کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے نہ کہ صفات کا۔

وَ لِقَائِلٍ اَنْ یَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَ التَّکَثُّرِ عَلَی التَّغَایُرِ بِمَعْنٰی جَوَازِ الْاِنْفِکَاکِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَیْنِ وَ الثَّلَاثَةِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَکَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَ الْجُزْءُ لَا یُغَایِرُ الْکُلَّ۔

ترجمہ: کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کردے تعدد وتکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر، جواز انفکاک کے معنی کے ساتھ بوجہ اس بات کے قطعی ہونے کے کہ مراتب اعداد یعنی ایک، دو، تین اس کے علاوہ تک متعدد متکثر ہیں باوجود اس کے کہ بعض، بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا۔

قولہ و لقائل ان یمنع الخ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کے اس جواب کو کمزور کررہے ہیں جو معتزلہ کی دلیل پر اپنے قول "ھی لا ھو ولا غیرہ" سے دیا تھا، ماتنؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتنؒ نے صفات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کرنے کے لیے تغایر کو ضروری قرار دیا ہے تو شارحؒ نے اس بات کا رد کیا کہ تعدد وتکثر کے ثبوت کو تغایر پر موقوف کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ اس میں تعدد وتکثر تو ہے لیکن تغایر نہیں، جیسے مراتب اعداد یعنی ایک سے لے کر مثلاً دس تک، ان میں سے ہر نیچے والا عدد اوپر والے عدد کا جزء ہے مثلاً آٹھ، نو کا جزء ہے اور نو، دس کا جزء ہے، جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی کیونکہ اگر جزء کا کل سے انفکاک ہو تو دس، دس نہیں رہے گا بلکہ آٹھ کے منفک ہونے کے بعد پیچھے دو رہ جائے گا، بہرحال مراتب اعداد میں تعدد تو ہے لیکن تغایر نہیں۔

وَ اَیْضاً لَا یُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِی کَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَایِرَةً کَانَتْ اَوْ غَیْرَ مُتَغَایِرَةٍ

ترجمہ: اور نیز اہل السنت والجماعت کے نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کی کثرت اور تعدد میں خواہ وہ (صفات) متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں۔

قولہ و ایضا لا یتصور الخ سے شارحؒ نے ماتنؒ پر دوسرا اعتراض کیا ہے کہ ماتنؒ نے عدم تغایر کو عدم تعدد وتکثر کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ بات اہل سنت والجماعت کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ صفات میں تعدد وتکثر ہے، خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اشاعرہ نے کہا کہ صفات سات ہیں، ماتریدیہ نے کہا کہ صفات آٹھ ہیں اور بعض نے کہا کہ آٹھ سے زیادہ ہیں، تو تعدد پایا گیا مگر تغایر نہیں پایا گیا۔ لہٰذا ماتنؒ کا دیا ہوا جواب غلط اور بے محل ہے۔

فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ الْمُسْتَحِیْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِیْمَةٍ لَا ذَاتٍ وَ صِفَاتٍ۔

ترجمہ پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعدد ذوات قدیمہ محال ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد (محال ہے)۔

قولہ فالاولی ان یقال المستحیل الخ سے شارحؒ فرمارہے ہیں کہ ماتنؒ کے لیے بہتر یہ تھا کہ معتزلہ کی دلیل کا یہ

جواب دیتا کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے نہ کہ مطلق تعدد محال ہے اور ذوات قدیمہ کا تعدد یہاں لازم نہیں آرہا۔

وَ اَنْ لَّا یُجْتَرَأَ عَلَی الْقَوْلِ بِکَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَۃَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِہَا بَلْ یُقَالَ ہِیَ وَاجِبَۃٌ لَا لِغَیْرِہَا بَلْ لِمَا لَیْسَ عَیْنَہَا وَلَا غَیْرَہَا اَعْنِیْ ذَاتَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَ تَقَدَّسَ وَ یَکُوْنُ ھٰذَا مُرَادَ مَنْ قَالَ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لِذَاتِہٖ ھُوَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَ صِفَاتُہٗ یَعْنِیْ اَنَّہَا وَاجِبَۃٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَ تَقَدَّسَ۔

ترجمہ: اور صفات کو واجب الوجود لذاتہٖ کہنے کی جرأت نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ وہ (صفات) واجب (ثابت) ہیں اپنے غیر کے لیے نہیں۔ بلکہ اس ذات کے لیے کہ جو نہ ان کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے۔ میں اللہ تعالیٰ وتقدس کی ذات مراد لیتا ہوں اور یہی مراد ہے اس شخص کی کہ جس نے کہا کہ واجب الوجود لذاتہٖ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں یعنی وہ (صفات) ثابت ہیں، واجب تعالیٰ وتقدس کی ذات کے لیے۔

قولہ و ان لا یجترأ علی القول الخ معتزلہ نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفات کو واجب لذاتہٖ کہا ہے کیونکہ تم واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کے قائل ہو تو اس صورت میں تعدد وجباء لذاتہٖ لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، اس مذکورہ عبارت میں شارحؒ اشاعرہ کو تنبیہ کر رہے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہٖ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ صفات باری، واجب بمعنی ثابت تو ہیں، مگر واجب لذاتہٖ نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں۔ یعنی بذات خود صفاتِ باری تعالیٰ ممکن ہیں مگر ان کا ثبوت ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ضروری اور واجب ہے، تو ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہے مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کے لئے ہے یعنی اس ذات (باری تعالیٰ) کے لیے صفات واجب یعنی ثابت اور ضروری ہیں جو نہ اس (ذات باری تعالیٰ) کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں اور حمید الدین الضریرؒ کی کلام میں جو یہ موجود ہے کہ واجب الوجود لذاتہٖ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں، اس میں بھی یہی تاویل کر لینی چاہیے کہ صفات واجب بمعنیٰ ثابت تو ہیں مگر لذاتہٖ نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں۔

وَ اَمَّا فِیْ نَفْسِہَا فَہِیَ مُمْکِنَۃٌ وَلَا اِسْتِحَالَۃَ فِیْ قِدَمِ الْمُمْکِنِ اِذَا کَانَ قَائِماً بِذَاتِ الْقَدِیْمِ وَاجِبًا بِہٖ غَیْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْہُ فَلَیْسَ کُلُّ قَدِیْمٍ اِلٰھًا حَتّٰی یَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِھَۃِ لٰکِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُقَالَ اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی قَدِیْمٌ بِذَاتِہٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِہٖ وَلَا یُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا یَذْھَبَ الْوَھْمُ اِلٰی اَنَّ کُلًّا مِّنْہَا قَائِمٌ بِذَاتِہٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْھِیَّۃِ۔

ترجمہ: بہر حال وہ صفات بذات خود ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ ممکن، قدیم واجب ذات کے ساتھ قائم ہو اس سے جدا نہ ہو سکے پس ہر قدیم الٰہ نہیں ہے یہاں تک کہ (متعدد) قدماء کے وجود سے (متعدد) وجود الٰہ لازم آئیگا لیکن مناسب ہے کہ یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے (اور) اپنی صفات کے ساتھ

موصوف ہے اور (صفات پر) قدماء کا قول نہ بولا جائے تا کہ وہم اس بات کی طرف نہ چلا جائے کہ ان (صفات) میں سے ہر ایک (صفت) بذاتہٖ قائم ہے، صفت الوہیت کے ساتھ متصف بھی ہے۔

قولہ وامّا فی نفسہا الخ شارحؒ نے کہا ہے کہ صفات باری نفس الامر میں ممکن ہیں، کسی نے اعتراض کیا کہ قاعدہ ہے کہ ''کل ممکن حادث'' تو اس صورت میں صفات کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

''ولا استحالۃ فی قدم الممکن الخ'' سے شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ممکن جب ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو، اس سے جدا نہ ہو تو وہ ممکن قدیم ہوتا ہے، صفات باری بھی جو کہ بذاتہٖ ممکن ہیں جب ذات قدیم واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ قائم ہوئیں اور یہ قیام بھی ایسے طریقہ پر ہوا ہے کہ اس سے جدا نہیں ہوسکتیں تو صفات کو قدیم کہا جائے گا اور جو قاعدہ ہے کہ ''کل ممکن حادث'' کہ ہر ممکن حادث ہے یہ اس وقت ہوگا جب وہ ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اس سے علیحدہ ہو یہ قاعدہ اس کے منافی نہیں ہے کہ جب ممکن کسی قدیم ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو تو وہ ممکن بھی قدیم ہوتا ہے۔

''فلیس کل قدیم الٰہا الخ'' سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ لازم آئیگا کہ صفات قدیم ہیں تو ہر صفت الٰہ و معبود ہے، تو تعدد قدماء کی وجہ سے تعدد الٰہ و معبود ہونا لازم آئیگا، لہٰذا وہ قدیم الٰہ و معبود ہوگا کہ جس کا قِدم ذاتی ہو، غیر کے سبب سے اس میں قدامت نہ آئی ہو جیسا کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو کہ قدیم ہے اور معبود ہے کیونکہ اس کا قِدم ذاتی ہے غیر کے سبب سے نہیں بخلاف صفات باری تعالیٰ کے، ان میں قدامت ذات باری (غیر) کی وجہ سے آئی ہے۔

''لکن ینبغی ان یقال الخ'' سے شارحؒ یہ رائے دے رہے ہیں کہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں، یوں نہیں کہنا چاہیے کہ اسکی صفات قدیم ہیں تا کہ عوام الناس کو وہم نہ ہو (جو ہر قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں) کہ ہر صفت، صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہٖ ہے۔

وَ لِصُعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَ الْفَلَاسِفَةُ اِلٰى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَ الْكَرَّامِيَّةُ اِلٰى نَفْيِ قِدَمِهَا وَ الْاَشَاعِرَةُ اِلٰى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَ عَيْنِيَّتِهَا

ترجمہ: اور اس مقام کے مشکل ہو جانے کے سبب معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری کی نفی کی طرف اور فرقہ کرامیہ ان (صفات) کے قدم کی نفی کی طرف اور اشاعرہ ان (صفات) کی عینیت و غیریت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

قولہ و لصعوبۃ ہذا المقام الخ یہاں سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ صفات باری کا مسئلہ انتہائی دشوار ہے، آیا صفات، زائد علی الذات ہیں یا عین ہیں، اگر زائد علی الذات ہیں تو واجب ہیں یا ممکن ہیں۔

اس دشواری کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا ہے، دلیل یہ دی ہے کہ اگر صفات کو ثابت مانیں تو دو

حال سے خالی نہیں، یا حادث ہوں گی یا قدیم، حادث ماننے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، لہٰذا صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے۔

فرقہ کرامیہ نے کہا کہ صفات کو اگر قدیم مانیں تو تعدد قدماء لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، لہٰذا صفات کو ثابت مانتے ہوئے حادث مانا، اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے۔

اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ انہوں نے صفات کو قدیم مانا، جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کا اعتراض وارد ہوا تو انہوں نے کہا کہ صفات، نہ ذات باری کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِيْضَيْنِ وَ فِي الْحَقِيْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْئِ اِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَيْرُهٗ وَاِلَّا فَعَيْنُهٗ وَلَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ظاہر میں یہ ارتفاع نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے اس لیے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو تو وہ اسکا غیر ہے ورنہ اسکا عین ہے اور ان دونوں (عین، غیر) کے درمیان واسطہ متصور نہیں ہوسکتا،

قولہ فان قيل هذا في الظاهر الخ یہاں سے اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جنہوں نے ماتنؒ کے اس قول "هي لا هو ولا غيره" کی ترجمانی کی ہے کہ صفات باری، ذات باری کا نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

اعتراض: ماتنؒ کا یہ کہنا کہ صفات باری، ذات باری کا نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، اس میں تناقض ہے، ظاہراً ارتفاع نقیضین ہے (نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے) اور حقیقۃً اجتماع نقیضین ہے۔ وہ اس طرح کہ جب کہا کہ صفات باری، ذات باری کا عین نہیں تو غیریت ثابت ہوگئی، جب کہا کہ غیر نہیں تو عینیت ثابت ہوگئی، یہی اجتماع نقیضین ہے۔

عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہو، بلکہ مغایر ہو، تو عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اگر ایک نہیں تو دوسرا ضرور ہوگا۔

قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُوْدَيْنِ بِحَيْثُ يُقَدَّرُ وَ يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَيْ يُمْكِنُ الْاِنْفِكَاكُ بَيْنَهُمَا وَ الْعَيْنِيَّةُ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُوْمِ بِلَا تَفَاوُتٍ اَصْلًا فَلَا يَكُوْنَانِ نَقِيْضَيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَنْ يَكُوْنَ الشَّيْئُ بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ مَفْهُوْمُهٗ مَفْهُوْمَ الْاٰخَرِ وَلَا يُوْجَدُ بِدُوْنِهٖ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَ الصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَ بَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَاِنَّ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ صِفَاتِهٖ اَزَلِيَّةٌ وَ الْعَدَمُ عَلَى الْاَزَلِيِّ مُحَالٌ وَ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَشَرَةِ يَسْتَحِيْلُ بَقَاؤُهٗ بِدُوْنِهَا وَ بَقَاؤُهَا بِدُوْنِهٖ اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهٗ وَ وُجُوْدُهَا وُجُوْدُهٗ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ فَاِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُوْنُ

غَيْرَ الذَّاتِ كَذَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ۔

ترجمہ: ہم نے کہا کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ مقدر و متصور ہو سکے یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت (کی تفسیر اشاعرہ نے) بغیر کسی فرق کے مفہوم کے اتحاد کے ساتھ کی ہے پس دونوں (صفات باری، ذات باری تعالیٰ) نقیضین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک شئی اس حیثیت سے ہو کہ اسکا مفہوم دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو اور اسکے بغیر نہ پائی جائے، جیسا کہ جزء، کل کے ساتھ، صفت، ذات کے ساتھ اور بعض صفات، بعض کے ساتھ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ازلی ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے اور واحد من العشرہ کہ اس کا بقاء اس (عشرہ) کے بغیر محال ہے اور اس عشرہ کا بقاء واحد کے بغیر (محال ہے) اس لیے کہ وہ واحد یعنی ایک اس عشرہ سے ہے، اس عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور اس عشرہ کا وجود اس واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے، اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے۔ پس وہ صفات محدثہ، ذات کا غیر ہوں گی، اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

قولہ قلنا قد فسروا الغيرية الخ یہاں سے ماقبل والے اعتراض کے جواب کو شارحؒ ذکر رہے ہیں، جواب عینیت و غیریت کی تفسیر و معنی پر مبنی ہے، اس لیے اشاعرہ نے عینیت و غیریت کا معنی بیان کیا ہے، عینیت یہ ہے کہ دو چیزوں کا مفہوم ایک ہو، اس میں تفاوت (فرق) بالکل نہ ہو، غیریت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے بغیر کیا جا سکے۔

جواب: یہ ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز کا مفہوم بعینہٖ دوسری چیز کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جا سکے تو غیریت کی نفی ہو گئی، تو یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہو، شارحؒ نے اسکے متعلق چار مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان (۲) ذات باری، صفات باری کے درمیان (۳) بعض صفات باری کا دوسری بعض صفات کے درمیان (۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے، تو عینیت کی نفی ہو گئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کل جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا اسی طرح جزء بھی (جزء جو کل کی طرف منسوب ہے) بغیر کل کے نہیں پایا جاتا، تو غیریت کی نفی ہو گئی۔

(۲) ذات باری اور صفات باری میں عینیت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں، کیونکہ ذات باری اس واجب الوجود

کو کہتے ہیں کہ جس کا وجود ضروری اور ذاتی ہو یعنی قائم بذاتہٖ ہو۔ اور عدم محال ہو اور صفات، قدیم ہو کر غیر قائم بذاتہٖ ہیں، یعنی خود بذاتہٖ قائم نہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں تو عینیت کی نفی ہوگئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت کی نفی ہوگئی، کیونکہ دونوں ازلی ہیں اور ان کا زوال محال ہے، تو مغایرت نہ پائی گئی۔

(۳) بعض صفات باری دوسری بعض صفات کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے، عینیت اس وجہ سے نہیں مثلاً علم ایک صفت ہے اور قدرت دوسری صفت ہے، دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو عینیت کی نفی ہوگئی، اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ صفات باری ازلی ہیں، اور جو ازلی ہوتا ہے وہ معدوم نہیں ہوتا، جن پر عدم طاری نہ ہو ان کے درمیان انفکاک نہیں ہوتا، جہاں انفکاک نہ ہو وہاں مغایرت نہیں ہوتی، لہٰذا صفات کے درمیان غیریت نہ پائی گئی۔

(۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان عینیت اس وجہ سے نہیں کہ "واحد من العشرہ" اور عشرہ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ عشرہ کل ہے اور "واحد من العشرہ" جزء ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جبکہ جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے تو عینیت نہ ہوئی۔ اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کیونکہ عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے عشرہ نہ رہے گا اور واحد من العشرہ (وہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے) بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا تو غیریت کی نفی ہوگئی۔ لہٰذا عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوگئی۔

یہ چار مثالیں ہیں جن میں نہ عینیت ہے نہ غیریت ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دونوں (صفات باری، ذات باری) میں تناقض نہیں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، ماتنؒ اور اشاعرہ کا صفات باری کے بارے میں یہ کہنا صحیح و درست ہے کہ صفات باری نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

"بخلاف الصفات المحدثة الخ" یہاں سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ہماری صفات یعنی بندوں کی صفات میں غیریت ہے عینیت نہیں کیونکہ ہماری صفات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں، ایک دوسرے کے بغیر پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہوسکتا ہے تو انفکاک پایا گیا، جہاں انفکاک ہوتا ہے وہاں غیریت ہوتی ہے۔ نیز ہماری ذات محدث ہے اور محدث کی صفات اس کا غیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ذات کا قیام بغیر متعین صفت کے ہوسکتا ہے، جیسا کہ زید کی ذات قائم کی بجائے قاعد ہو۔ بخلاف صفات باری تعالیٰ کے وہ ذات باری کا غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذات باری تعالیٰ کا تصور نہیں ہوسکتا۔

فِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرَادُوْا بِهٖ صِحَّةَ الْاِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ انْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ وَالْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْعَالَمِ مَعَ عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِهٖ وَلَا وُجُوْدُ الْعَرَضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا وَ اِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَ كَذَا بَيْنَ الذَّاتِ وَ الصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ

وَ الذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَةِ وَمَا ذُكِرَ مِنَ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ۔

ترجمہ: اوراس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگرانہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تفسیر میں) جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مرادلیا ہے تو (یہ تعریف) عالم کے صانع کے ساتھ اورعرض کے محل کے ساتھ ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہوسکتا، صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اورعرض کا وجود غیر متصور ہے، جیسا کہ سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ اتفاقاً اور اگر وہ (اشاعرہ) ایک ہی جانب سے اکتفاء کریں تو جزء اورکل کے درمیان مغایرت لازم آئیگی اوراسی طرح ذات (باری) اورصفات (باری) کے درمیان قطعی ہونے کی وجہ سے جزء کے وجود کے امکان کا بغیرکل کے اور ذات کا بغیر صفات کے اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے یعنی واحد کے بقاء کا محال ہونا بغیر عشرہ کے (اسکا) فساد ظاہر ہے۔

قولہ و فیہ نظر لانھم الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر جوانہوں نے غیریت کی تفسیر ذکر کی ہے اعتراض وارد کیا۔ اس کونقل فرمارہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ پوچھتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر امکان انفکاک سے کی ہے، آیا انفکاک جانبین سے ہے یا جانب واحد سے ہے اگر من الجانبین ہے تو پھر عالَم اور صانع کے درمیان مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عالَم کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہوسکتا تو عالَم کا انفکاک صانع سے نہ ہو۔ لہٰذا غیریت کا معنیٰ نہ پایا گیا حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اورعرض ومحل کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہوسکتا اگرچہ محل کا انفکاک عرض سے ہوسکتا ہے جیسا کہ سیاہی جو کہ عرض ہے اس کا وجود بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا، جبکہ مغایرت کیلئے جانبین سے انفکاک ضروری ہے وہ نہیں پائی گئی حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اوراگر آپ کی مرادغیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہوتو پھر جزء اورکل کے درمیان اور ذات باری تعالیٰ اورصفات باری تعالیٰ کے درمیان مغایرت ثابت ہونی چاہیے اس لیے کہ اگرچہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو کل کے بغیر پایا جاتا ہے تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا، مغایرت ہونی چاہیے مگرآپ حضرات نے کہا ہے کہ جزء اورکل کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

ایسے ہی ذات باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ کے بغیر پائی جاسکتی ہے ذات باری کا انفکاک صفات باری سے ممکن ہے اگرچہ صفات کا انفکاک ذات باری سے ممکن نہیں ہے تو جانب واحد سے انفکاک پایا گیا ہے لہٰذا دونوں میں مغایرت ہونی چاہیے مگرآپ حضرات کہتے ہیں کہ مغایرت نہیں ہے۔

"وما ذکر من استحالۃ بقاء الواحد الخ" یہاں سے شارحؒ اشاعرہ کے اس قول کورد کررہے ہیں جو

ماقبل میں اشاعرہ نے ذکر کیا ہے کہ جس طرح عشرہ بغیر واحد کے نہیں پایا جاتا اسی طرح "واحد من العشرہ" بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا، شارحؒ نے کہا کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو "تسعة" مثلاً رہ جائے گا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کا بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُودِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ وَلَوْ بِالْفَرْضِ وَإِنْ كَانَ مَحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَإِنَّهٗ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْعَشْرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرَةِ بِدُوْنِ الْعَشْرَةِ اِذْ لَوْ وُجِدَ لَمَا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعَشْرَةِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعَ الْاِنْفِكَاكِ حِ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور (غیریت کی تفسیر میں اس طرح) نہ کہا جائے کہ مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگر چہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگر چہ (مفروض) محال ہو اور عالم موجود ہونے کے اعتبار سے متصور ہوسکتا ہے۔ پھر صانع کے ثبوت کو دلائل کیساتھ طلب کیا جاتا ہے، بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، اس لیے کہ جیسا کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے ممتنع ہے (اسی طرح) "واحد من العشرہ" کا وجود بغیر عشرہ کے بھی ممتنع ہے اس لیے کہ اگر ("واحد من العشرہ عشرہ" کے بغیر) پایا جائے تو وہ "واحد من العشرہ" نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

قولہ ولا یقال المراد الخ بعض لوگوں نے مشائخ (اشاعرہ) کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر میں ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے معتزلہ کی طرف سے کیے گئے اعتراضات رفع ہوجائیں گے مگر شارحؒ نے ایسی توجیہ کو رد کیا ہے وجہ تردید، شارحؒ آگے آنے والی عبارت میں بیان کریں گے یہاں صرف توجیہ اور اعتراضات کا رفع ہونا بیان کیا ہے۔

توجیہ: غیریت سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے ایک چیز کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسری چیز کے عدم کیساتھ اگر چہ دوسری چیز کا عدم فرضی ہو، اس توجیہ کے بعد معتزلہ کے اعتراضات ختم ہوجائیں گے۔

(۱) صانع اور عالم کے درمیان مغایرت ثابت ہے وہ اس طرح کے جیسے صانع کا تصور عالم کے بغیر ممکن ہے اسی طرح عالم کا تصور بھی صانع کے بغیر ممکن ہے اگر چہ نفس الامر میں انفکاک ممکن نہیں، اس لئے کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے لیکن صانع کا نہیں ہوتا اگر صانع کا تصور عالم کے تصور کے ساتھ لازم ہوتا تو پھر صانع کے ثبوت پر دلائل پیش نہ کیے جاتے حالانکہ مستقلاً صانع کے ثبوت پر دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے۔ لہٰذا مغایرت کی تعریف صادق آگئی۔

(۲) بخلاف جزء اور کل کے، ان کے درمیان مغایرت نہیں ہے جس طرح کل بغیر جزء کے متصور نہیں ہوسکتا اسی طرح جزء

بھی بغیر کل کے متصور نہیں ہوسکتا جبکہ مغایرت کیلئے ضروری ہے کہ ایک کا تصور وانفکاک دوسرے کے بغیر ہو سکے، جزء اور کل کی مثال جیسے واحد من العشرہ اور عشرہ جس طرح دس بغیر ایک کے نہیں پایا جاتا اسی طرح ایک بھی بغیر دس کے نہیں پایا جاتا اگر واحد من العشرہ بغیر عشرہ کے پایا جائے تو پھر واحد من العشرہ نہیں رہے گا بلکہ واحد من التسعہ ہوگا حالانکہ وصف اضافت معتبر ہے اور وہ واحد ہے جو عشرہ کا جزء ہے جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے ورنہ مطلق واحد کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے کیونکہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہوتا ہے۔

لِاَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوْا بِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا اَزَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلاً ثُمَّ يُطْلَبُ اِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَعُلِمَ اَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْا هٰذَا الْمَعْنٰى مَعَ اَنَّهٗ لَا يَسْتَقِيْمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ وَلَوِ اعْتُبِرَ وَصْفُ الْاِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَايِفَيْنِ كَالْاَبِ وَالْاِبْنِ وَالْاَخَوَيْنِ وَ كَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِاَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الْاِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذٰلِكَ۔

ترجمہ: اس لیے ہم کہتے ہیں کہ انہوں (اشاعرہ) نے صفات باری کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم متصور نہیں انکے ازلی ہونے کی وجہ سے قطعی ہونے کے باوجود، بایں طور کہ بعض (صفات) کا وجود متصور ہوسکتا ہے جیسا کہ علم ہے مثلاً پھر دوسری بعض (صفت) کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے، یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجود اسکے یہ (تفسیر) عرض میں محل کے ساتھ درست نہیں رہتی، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی اور جیسے علت ومعلول بلکہ دوغیروں کے درمیان (عدم مغایرت لازم آئیگی) اس لیے کہ غیریت اسماء اضافی میں سے ہے اور اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔

قولہ لانا نقول قد صرحوا الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ غلط ہے، اگر درست مان لی جائے تو پھر دو خرابیاں لازم آئینگی۔

پہلی خرابی: اشاعرہ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت نہیں ہے کیونکہ سب ازلی ہیں، جو ازلی ہوں تو ان میں انفکاک محال ہے۔ اب اگر غیریت کی تفسیر کو درست مان لیا جائے تو مغایرت لازم آئیگی، مثلاً علم ایک صفت ہے اور کلام دوسری صفت ہے، نفس الامر میں ان کے درمیان انفکاک نہیں ہے لیکن علم کا تصور بغیر کلام کے ہوسکتا ہے، آپ نے غیریت کی یہی تفسیر کی ہے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر پایا جائے، یہاں بھی علم کا تصور کیا جاتا ہے، پھر دوسری صفت کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے، اسی طرح دوسری صفات بھی، تو آپ حضرات کی توجیہ اس بات کا

تقاضا کرتی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت مانی جائے، حالانکہ مشائخ نے عدم مغایرت کی تصریح فرمائی ہے۔

دوسری خرابی: یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا تصور محل کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت ثابت نہ ہوئی مگر بالاتفاق دونوں کو مغایر کہا گیا ہے۔

"**و لو اعتبر وصف الاضافة الخ**" شارح فرمارہے ہیں کہ اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہر دو متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی، حالانکہ بالاتفاق ان میں مغایرت ہے، عدم مغایرت اس وجہ سے لازم آئیگی کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے اب اور ابن، ان کے درمیان علاقہ تضایف کا ہے، تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے، ان دونوں کو متضایفین کہتے ہیں، اب باپ کا تصور بیٹے پر موقوف ہے، اسی طرح بیٹے کا تصور باپ پر موقوف ہے، ایک بھائی کا تصور دوسرے بھائی پر موقوف ہے، اسی طرح علت کا تصور معلول پر موقوف ہے اور معلول کا تصور علت پر موقوف ہے۔

یہ سب مثالیں تضایف کی ہیں بلکہ غیرین بھی متضایفین میں سے ہیں، اگر وصف اضافت معتبر ہو تو پھر غیرین کے درمیان بھی مغایریت کا نہ ہونا لازم آئے گا، کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے، دوسرے کے مقابلے میں تو ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مذکورہ توجیہ مراد لی جائے تو صفات باری میں مغایرت ثابت ہوگی اور یہ باطل ہے، اور عرض ومحل میں عدم مغایرت لازم آئیگی، یہ بھی باطل ہے، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضایفین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادُهُمْ اَنَّهَا لَا هُوَ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ وَلَا غَيْرُهٗ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمَحْمُوْلَاتِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَوْضُوْعَاتِهَا فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ الْاِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ لِيَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَايُرُ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ لِيُفِيْدَ كَمَا فِىْ قَوْلِنَا الْاِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الْاِنْسَانُ حَجَرٌ فَاِنَّهٗ لَا يَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ فَاِنَّهٗ لَا يُفِيْدُ قُلْنَا لِاَنَّ هٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ فِىْ مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الذَّاتِ لَا فِىْ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ اَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ وَلَا فِى الْاَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمَحْمُوْلَةِ كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے یہ بات کہ ان (مشائخ) کی مراد یہ ہے کہ وہ (صفات باری) ذات باری کا عین نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ (ذات باری) کا غیر ہے وجود کے اعتبار سے، جبکہ یہ تمام محمولات کا حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لیے کہ ان دونوں (موضوع ومحمول) کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط

ہے تا کہ حمل صحیح ہو اور تغایر (شرط) ہے مفہوم کے اعتبار سے تا کہ (حمل) مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول "الا نسان کاتب" میں ہے بخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے اس لئے کہ یہ (حمل) صحیح نہیں ہے اور (بخلاف) ہمارے قول "الانسان انسان" اس لئے کہ یہ مفید نہیں۔

تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ (تاویل) عالم اور قادر کی مثل میں ہوسکتی ہے ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ علم اور قدرت کی مثل میں باوجود اسکے کہ کلام اسی (علم وقدرت وغیرہ) میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں (یہ تاویل چل سکتی ہے) جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

قوله فان قيل لم لا يجوز الخ، صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول "لا هو ولا غيره" کی ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض لازم نہیں آتا۔

توجیہ: صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کیلئے موضوع بنتی ہے، موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے یعنی خارج میں دونوں کے مصداق کا ایک ہونا ضروری ہے تا کہ حمل درست ہو اور مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں (موضوع ومحمول) کے درمیان مغایرت ضروری ہے تا کہ حمل مفید ہو۔

مثال مطابقی: جیسے "الانسان کاتب" خارج میں انسان اور کاتب کا مصداق ایک ہی ہے اور وہ حیوان ناطق ہے اور مفہوم کے اعتبار سے مغایرت بھی ہے کہ انسان کا مفہوم الگ ہے اور کاتب کا مفہوم الگ ہے تو اس مثال میں کاتب کا حمل انسان پر درست بھی ہے اور مفید بھی ہے لہٰذا "الانسان کاتب" کہنا درست ہوگا۔

مثال احترازی نمبر (۱): وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع ومحمول کے درمیان اتحاد نہ ہو جیسے "الانسان حجر" حجر کا حمل انسان پر درست نہیں کیونکہ بحسب الوجود دونوں (انسان وحجر) کا مصداق ایک نہیں ہے۔

مثال احترازی نمبر (۲): وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں (موضوع ومحمول) کا مصداق اگرچہ ایک ہو مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے مغایرت نہ ہو جیسے "الانسان انسان" مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہیں بلکہ اتحاد ہے، لہٰذا یہ حمل مفید نہیں۔ چنانچہ "الانسان انسان" کہنا درست نہیں۔

صاحب مواقفؒ کہتے ہیں کہ صفات باری ذات باری پر محمول ہوتی ہیں محمول چونکہ اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو اشاعرہ کی مراد "لاهو ولا غيره" سے اس طرح کیوں نہیں ہوسکتی کہ صفات باری مفہوم کے اعتبار سے ذات باری کا عین نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے صفات باری ذات باری کا غیر نہیں بلکہ عین ہیں، تو اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کیوجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

"قلنا هذا انما یصح" سے "ان الکلام فیه" تک شارحؒ فرمارہے ہیں کہ مذکورہ توجیہ اسماء صفات میں تو درست بنتی ہے نہ کہ صفات میں جبکہ اشاعرہ کا قول "لا هو ولا غیره" صفات کے بارے میں ہے نہ اسماء صفات کے بارے میں۔

اسمائے صفات مثلاً یہ ہیں عالم، قادر، سمیع، بصیر وغیرہ چنانچہ اللّٰہ عالم، اللّٰہ قادر، اللّٰہ سمیع، اللّٰہ بصیر، کہنا صحیح ہے کیونکہ اللہ (موضوع) پر اسمائے صفات (محمول) کا حمل کرنا درست ہے اور صفات کا حمل کرنا درست نہیں۔ اور صفات یہ ہیں مثلاً علم، قدرۃ، سمع، بصر، چنانچہ اللّٰہ علمٌ، اللّٰہ قدرۃٌ، اللّٰہ سمعٌ، اللّٰہ بصرٌ کہنا درست نہیں ہے اور گفتگو "لا هو ولا غیر ه" میں صفات یعنی علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کے بارے میں ہورہی ہے نہ کہ اسمائے صفات یعنی عالم، قادر وغیرہ کے بارے میں ہورہی ہے۔

"ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة الخ" شارحؒ فرماتے ہیں کہ اجزائے غیر محمولہ میں بھی یہ توجیہ صادق نہیں آتی جیسے "واحد من العشرة" اپنے عشرہ پر محمول نہیں ہوتا اسی طرح "ید زید" اپنے کل زید پر محمول نہیں ہوتا، یعنی اس طرح نہیں کہا جاسکتا "واحد من العشرة عشرة" کہ واحد من العشر ہ، عشرہ ہے، لہٰذا واحد من العشر ہ کا حمل عشرہ پر درست نہیں اسی طرح یَدُ زَیْدٍ زَیْدٌ کہ زید کا ہاتھ زید ہے کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ید زید کا حمل زید پر کرنا صحیح نہیں تو لہٰذا "واحد من العشرة" اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اسکے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے مگر ان دونوں پر "لا هو بحسب المفهوم" اور "ولا غیره بحسب الوجود" صادق نہیں ہے۔

> وَذُكِرَ فِي التَّبْصِرَةِ اَنَّ كَوْنَ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ غَيْرُهُ مِمَّا لَمْ يَقُلْ بِهِ اَحَدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ سِوٰى جَعْفَرَ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْ خَالَفَ فِي ذٰلِكَ جَمِيْعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُدَّ ذٰلِكَ مِنْ جَهَالَاتِهٖ وَهٰذَا لِاَنَّ الْعَشْرَةَ اِسْمٌ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مَعَ اَغْيَارِهٖ فَلَوْ كَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَا لَصَارَ غَيْرَ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ مِنَ الْعَشْرَةِ وَاَنْ تَكُوْنَ الْعَشْرَةُ بِدُوْنِهٖ وَكَذَا لَوْ كَانَ يَدُ زَيْدٍ غَيْرَهٗ لَكَانَ الْيَدُ غَيْرَ نَفْسِهَا هٰذَا كَلَامُهٗ وَلَا يَخْفٰى مَا فِيْهِ۔

ترجمہ: اور تبصرہ (کتاب) میں ذکر کیا گیا ہے کہ "واحد من العشرة" اور "ید زیدٍ" کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جسکا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے۔ اور اس مسئلہ میں تمام معتزلہ نے (اسکی) مخالفت کی ہے اور اسکو اسکی جہالات میں سے شمار کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ عشرہ ان تمام افراد کا نام ہے جو ہر فرد کو اسکے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد (ایک) اس (عشرہ) کا غیر ہو تو وہ (واحد) اپنی ذات کا غیر ہوگا اس لیے کہ وہ واحد (ایک) عشرہ سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے ہو اور اسی طرح اگر ید زید (زید کا ہاتھ)

زید کا غیر ہو تو ید (ہاتھ) اپنی ذات کا غیر ہوگا۔ یہ اس (صاحب تبصرہ) کی کلام ہے اور اس میں جو بات پوشیدہ ہے وہ مخفی نہیں۔

قوله وذکر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة الخ۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ غیر، اس کے باوجود صاحب مواقفؒ کی توجیہ "لا هو بحسب المفهوم و لاغیره بحسب الوجود" صادق نہیں آرہی اب شارحؒ یہاں سے اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر صاحب تبصرہ کے قول سے حجت پیش کر رہے ہیں اور آخر میں صاحب تبصرہ کے قول کے ضعف کیطرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔ صاحب تبصرہ نے اپنی کتاب تبصرہ میں یہ بات ذکر کی ہے کہ "واحد من العشرة" کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح ید زید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتی کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کا قائل ہوا ہے جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اسکی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو جہالت پر مبنی قرار دیا ہے اس لیے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے اب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ، واحد (اکائی) کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واحد واحد کا غیر ہے۔ نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کی رو سے کہ شئی اپنے مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے، اسی طرح ید زید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ ید زید غیر ید زید ہے اور یہ مغایرة الشئی لنفسہٖ ہے جو کہ باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں "لا هو و لاغیرهٗ" صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی "لا هو و لاغیرهٗ" ہیں۔

مگر "ولا یخفی مافیه" کی عبارت میں شارحؒ نے صاحب تبصرہ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر نکیر فرمائی ہے وہ اس طرح کہ اگر "واحد من العشرة" کو عشرہ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزء کے مغایر ہوگی۔ مثلاً بریانی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریانی کے ہر ہر جزء کا مغایر ہے۔ نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

> وَهِیَ اَیْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِیَّةُ الْعِلْمُ وَ هِیَ صِفَةٌ اَزَلِیَّةٌ تَنْکَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَ الْقُدْرَةُ وَ هِیَ صِفَةٌ اَزَلِیَّةٌ تُؤَثِّرُ فِی الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَ الْحَیٰوةُ وَ هِیَ صِفَةٌ اَزَلِیَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ وَ الْقُوَّةُ وَ هِیَ بِمَعْنَی الْقُدْرَةِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اسکی صفات ازلیہ "علم" ہے اور (علم) وہ صفت ازلیہ کہ معلومات منکشف (واضح) ہو جاتیں ہیں اس

صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت۔ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے اس صفت کے مقدورات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور حیاۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کی صحت کو واجب کرتی ہے۔ اور قوۃ ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

قوله و هی ای صفاته الازلية الخ اب تک تو اس کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں، اب رہی یہ بات کہ وہ کون سی اور کتنی ہیں اس کا ذکر ماتنؒ یہاں سے فرما رہے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک سات صفات ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں۔ ماتنؒ چونکہ ماتریدیہ میں سے ہیں اس لیے آٹھ صفات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیاۃ (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ ومشیت (۷) تکوین (۸) کلام۔

اشاعرہ صفت تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں کہ قدرت کا تعلق کسی شئی کے ایجاد کے ساتھ ہی تکوین کہلاتا ہے، اس کے خلاف ماتریدیہ کہتے ہے کہ قدرت صفت مصحّحہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے کسی شی کے صادر ہونے کو ممکن بنانے والی ہے اور ارادہ صفت مرجّحہ ہے کہ جو شی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے کہ اس کے تعلق سے شی وجود میں آجاتی ہے، اب شارحؒ ان صفات کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

علم کی تعریف: علم الٰہی وہ صفت ازلی ہے کہ جب معلومات اس کے ساتھ متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف اور واضح ہو جائیں، معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن کے اندر معلوم بننے کی صلاحیت و استعداد ہو کہ وہ معلوم ہو سکے تاکہ یہ اشکال وارد نہ ہو کہ انکشاف تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو انکشاف کی معلومات کی طرف نسبت کرنا تحصیل حاصل ہے۔

قدرت کی تعریف: قدرت الٰہی وہ صفت ازلی ہے کہ جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے کہ جب مقدورات اس صفت (قدرت) کے متعلق ہوتے ہیں تو اس وقت شی (مقدور) کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے شارحؒ کے قول "عند تعلقها بها" سے یہی مراد ہے۔

حیات کی تعریف: حیات الٰہی وہ صفت ازلی ہے کہ جس سے علم وادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوگی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔ اور قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں ہے ماتنؒ نے اس کا اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ قدرت اور قوت آپس میں مترادف ہیں۔

وَ السَّمْعُ وَ هِیَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَ الْبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرِكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰی سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَ التَّوَهُّمِ وَ لَا عَلٰی طَرِيْقِ تَاَثُّرِ حَاسَّةٍ وَ وُصُوْلِ هَوَاءٍ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَ الْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَ الْمَقْدُوْرَاتِ

لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور سمع ہے اور (سمع) وہ صفت ہے کہ جو مسموعات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور بصر ایسی صفت ہے کہ جو مبصرات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ پس ان دونوں (سمع وبصر) کے ذریعے ادراک تام (انکشاف تام) کے ساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور (حاسہ سمع میں) ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر۔ اور (سمع وبصر) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

قولہ و السمع و ھی صفۃ الخ چوتھی اور پانچوی صفت سمع اور بصر ہے، سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے جب ان صفات کا اپنے اپنے متعلقات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو اس وقت متعلقات کا مکمل ادراک کرلیا جاتا ہے۔

"**لا علی سبیل التخیّل و التوھم**" کی تشریح سے قبل تخیل اور توہم کی تعریف ملاحظہ کریں:

تخیل کی تعریف: خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا تخیل کہلاتا ہے مثلاً کسی نے زید کو دیکھ لیا یا اس کی آواز سن لی تو اس سے ذہن میں ایک خاص شکل وصورت اور آواز کی کیفیت بیٹھ جاتی ہے پھر کبھی دوبارہ صورت نگاہوں میں یا وہ آواز کانوں میں آتی ہے تو فوری طور پر یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ اس کو کبھی دیکھا تھا یا آواز سنی تھی، اسی کا نام تخیل ہے اور یہ تخیل سمع وبصر سے کم مرتبہ رکھتا ہے اس لیے کہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع اور بصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

توھم کی تعریف: محسوسات میں کچھ معانی غیر محسوسہ ہوتے ہیں ایسے معانی غیر محسوسہ کا ادراک توہم کہلاتا ہے مثلاً زید ایک محسوس شی ہے اس میں علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ کا وجود، معانی غیر محسوسہ کہلاتے ہیں ان کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے نہ کہ سمع وبصر سے۔

اب "**لا علی سبیل التخیّل و التوھم**" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک صفت سمع اور بصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعے ادراک نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع اور بصر کے مقابلہ میں حقیر ہے۔

"**و لا علی طریق تأثر حاسۃ و وصول ھواء**" یہاں سے شارحؒ فلاسفہ کے ایک شبہ کو دفع کررہے ہیں۔

شبہ: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم مسموعات اور مبصرات کا بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں اور اس سماع کے لیے ضروری ہے کہ آواز پہلے ہوا میں متکیف ہو پھر اس کی رسائی ہمارے کانوں تک ہو، یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہوگی کہ کوئی آواز پہلے ہوا میں متکیف ہو پھر باری تعالیٰ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ ان تمام

چیزوں سے پاک ہیں تو کیسے باری تعالیٰ کے لیے صفت سمع وبصر ثابت ہے۔

جواب: ذات باری تعالیٰ مسموعات ومبصرات کا ادراک تو کرتے ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہے کہ سمع وبصر کے تأثر یعنی حواس کی ضرورت پیش آئے بلکہ وہ اس کے بغیر ادراک کر لیتے ہیں، حواس کی ضرورت حیوانات میں پیش آتی ہے اور واجب الوجود باری تعالیٰ کو مخلوقات پر قیاس کرنا حماقت پر مبنی ہے اور یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

"**و لا یلزم من قدمهما الخ**" یہ فلاسفہ کی طرف سے دوسرے شبہ کا جواب ہے۔

شبہ: آپ نے کہا ہے کہ صفت سمع اور بصر ازلی ہیں ان کا تعلق مسموعات اور مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے مسموعات و مبصرات چونکہ حادث ہیں جب ان کا تعلق صفات (سمع وبصر قدیم) ازلیہ سے ہوگا تو مسموعات ومبصرات کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ قدیم کا متعلق بھی قدیم ہوتا ہے حالانکہ مسموعات وغیرہ کا قدیم ہونا خلاف مفروض ہے۔

جواب: جس طرح صفت علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات ومقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح صفت سمع وبصر کے ازلی اور قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات (متعلقات) کا بھی قدیم ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ صفات (سمع، بصر، علم، قدرت وغیرہ) ازلی ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔ نیز وجود صفت کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو، مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے حالانکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ صفات باری ازل سے ہیں لیکن ازل میں ان کا تعلق کسی چیز سے نہیں تھا کہ جس کی وجہ سے ان کے متعلقات کا قدیم وازلی ہونا لازم آئے۔

وَ الْاِرَادَةُ وَ الْمَشِيَّةُ وَ هُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِي اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَ كَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ۔

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور یہ دونوں عبارت (مراد) ہیں زندہ میں ایسی صفت سے کہ جو مقدورین میں سے ایک کی تخصیص کو واجب (ثابت) کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے ایک وقت میں باوجود کل کی طرف قدرت کی نسبت کے برابر ہونے کے۔ اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

قولہ: **و الارادة و المشية و هي عبارتان الخ** ماتنؒ یہاں سے چھٹی صفت بیان کر رہے ہیں کہ وہ ارادہ اور مشیت ہے یہ دونوں لغۃً مترادف لفظ ہیں، بعض متکلمین نے کہا ہے کہ ارادہ عین قدرت ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ارادہ عین علم ہے، شارحؒ نے "**وهي عبارتان الخ**" سے ارادہ ومشیت کی ایسی تعریف ذکر کی ہے کہ جس سے ارادہ ومشیت کا علم و قدرت کے بغیر مستقل صفت ہونا ظاہر ہو جاتا ہے مگر مذکورہ عبارت کی تشریح سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے:

المقدمة الاولیٰ: قدرت ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں بعنوان دیگر قدرت کا تعلق

ضدین (فعل وترک) کے ساتھ برابر ہے۔

المقدمۃ الثانیۃ: علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی علم کا تعلق شی کے ساتھ اس شی کے ایجاد (پیدا ہونے) کے بعد ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علم کا تعلق وقوع کے بعد ہوتا ہے اور وقوع کے تابع ہوتا ہے۔

المقدمۃ الثالثۃ: احد المقدورین کا وقوع اپنے مرجح ومخصص کے تابع ہوتا ہے۔

اب تین مقدموں کے بعد ارادہ کی تعریف مثالی انداز میں سمجھیں کہ جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ارادہ، قدرت اور علم کے مغایر ہے، عین نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ چاہے تو زید کو بیٹا دے اور چاہے تو بیٹا نہ دے اور اس پر بھی وہ قادر ہے کہ زید کو بیٹے دینے کی صورت میں کہ دن کو دے یا رات کو دے، اب زید کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور رات کو پیدا ہوا، یہاں اب سوال یہ ہوتا ہے کہ کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی اور کس چیز نے رات کے وقت دینے کو دن کے وقت نہ دینے پر ترجیح دی تو اب دونوں سوالوں کا جواب یہی ہوگا کہ ارادہ الٰہی ایسا ہی تھا کہ اس نے دینے کو نہ دینے پر اور رات کو دن پر ترجیح دی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ احد المقدورین کے وجود کو ترجیح دینے کا نام ہے یعنی ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے تو یقیناً ارادہ، قدرت کے مغایر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین (فعل و ترک) کے ساتھ برابر ہے وہ دونوں (فعل وترک) میں سے کسی کے وقوع کے لیے مرجح نہیں ہے۔

ایسے ہی ارادہ، علم کا عین نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے، اگر عین ہو تو پھر علم، احد المقدورین کے وقوع کا مرجح ہوگا جیسا کہ ارادہ تھا، اس صورت میں مقدمہ ثالثہ کی رو سے وقوع، علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا کیونکہ دوسرے مقدمہ کی رو سے علم، وقوع کے تابع تھا، اب وقوع کا علم کے تابع ہونا لازم آئے گا یہی دور ہے جو کہ باطل ہے، لہٰذا ارادہ علم کا عین نہیں بلکہ غیر ہے۔

> وَ فِيمَا ذُكِرَ تَنْبِيهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةٌ وَ الْإِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ وَ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ فِعْلَهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَ لَا سَاهٍ وَ لَا مَغْلُوبٍ وَ مَعْنَى إِرَادَتِهِ فِعْلَ غَيْرِهِ أَنَّهُ آمِرٌ بِهِ كَيْفَ وَ قَدْ أَمَرَ كُلَّ مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ وَ سَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَ لَوْ شَاءَ لَوَقَعَ

ترجمہ: اور اس (تقریر) میں جو (متن) میں ذکر کی گئی ہے ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر بھی رد ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (اپنے فعل کو انجام دینے میں) مجبور بھی نہیں اور بھولنے والے بھی نہیں اور نہ ہی مغلوب ہیں اور (اللہ تعالیٰ) کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی ومطلب یہ ہے کہ وہ (اللہ

تعالیٰ) اس فعل کا امر فرمانے والے ہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ ہر مکلف کو ایمان کا اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ (اللہ تعالیٰ) چاہتا (ارادہ کرتا) تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

قوله و فیما ذکر تنبیه علی الرد الخ یہ عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، وہ اس طرح کہ ماتنؒ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے "و له صفات ازلیة قائمة بذاته" کہ وہ صفات باری تعالیٰ ازلی (قدیم) ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں پھر اسی کے ذیل میں چھ صفات (علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، ارادہ ومشیت) ذکر فرمائی ہیں ان میں ارادہ ومشیت بھی ہے کہ وہ بھی ازلی اور قدیم ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ورنہ ترادف نہیں رہے گا تو فرقہ کرامیہ پر رد ہو گیا جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے کیونکہ کہ اس کا تعلق مطلق ایجادشی کے ساتھ ہوتا ہے اور ارادہ حادث ہے کیونکہ اس کا تعلق وقت معین میں ایجادشی کے ساتھ ہوتا ہے جب وہ وقت معین چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ حادث ہونے کے باجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے ہاں جائز ہے۔

"و علی من زعم ان معنی ارادة الله تعالیٰ فعله الخ" یہ عبارت بعض معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت اللہ کی طرف حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی ومطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ ہی مجبور ہے اور نہ ہی بھولنے والے ہیں اور نہ ہی کسی سے مغلوب ہونے والے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس نے بندہ کو فعل کا امر (حکم) فرمایا ہے گویا کہ معتزلہ کے ہاں ارادہ، امر کا مترادف ہے۔

شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ارادہ، امر کا مترادف کیسے ہوسکتا ہے ورنہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس کا وقوع ضروری ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر تمام واجبات کا امر (حکم) بھی فرمایا ہے۔ اگر ارادہ، امر کا مترادف ہوتا تو پھر سارے مکلفین مطیع وفرمانبردار ہوتے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ امر کے ساتھ ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيْئُ تَحْقِيْقُهٗ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقُ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِّنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِّلْاَفْعَالِ۔

ترجمہ: اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت (مراد) ہیں صفت ازلیہ سے کہ جسکو تکوین کہا جاتا ہے اس کی تحقیق عنقریب

آ رہی ہے اور (ماتنؒ نے) لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق (کے معنی) میں اور ترزیق وہ مخصوص تکوین ہے، اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال کو جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک ایسی صفت حقیقیہ ازلیہ کیطرف راجع ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ تکوین ہے ایسا نہیں کہ جیسے اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)۔

قوله والفعل والتخليق عبارتان عن صفة الخ ماتنؒ ساتویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ فعل اور تخلیق سے ایسی صفت ازلیہ مراد ہے کہ جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور تکوین کا معنی ایجاد کے ہے اگر ایجاد کا تعلق رزق سے ہو تو ایسی تکوین کو ترزیق کہا جاتا ہے اسی طرح اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو ایسی تکوین کو تصویر کہا جاتا ہے اور اگر ایجاد کا تعلق حیات یا موت سے ہو تو ایسی تکوین کو احیاء اور اماتت کہا جاتا ہے (ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر) سب کا مرجع تکوین ہی ہے یہ مختلف اور خاص خاص نام تعلقات کی خصوصیت کی وجہ سے ہیں۔ مزید اس کی تفصیل تکوین کی بحث میں آ رہی ہے۔

"وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق" سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "خلق" کی بجائے "والتخليق" (باب تفعیل میں سے لے آئے) کہا ہے "والخلق" نہیں کہا اس سے عدول اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ خلق بمعنی مخلوق کے کثرت کیساتھ مستعمل ہے اگر "والخلق" کہتے تو لوگ یہ سمجھتے کہ مخلوق ایک ازلی حقیقی صفت ہے جو باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مخلوق تو حادث ہے اللہ کی صفت کیسے ہو سکتی ہے تو غلط فہمی سے لوگوں کو بچانے کیلئے ماتنؒ نے "والتخليق" کہا ہے۔

"لاكما زعم الاشعرى الخ" سے شارحؒ نے اشاعرہ کے خیال کی تردید فرمائی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت حقیقیہ ازلیہ نہیں ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہو بلکہ تکوین امر اضافی واعتباری ہے صفات افعال میں سے ہے نہ کہ صفات ذات میں سے ہے جیسے علم وقدرت وغیرہ صفات ذات میں سے ہیں۔

صفاتِ ذات اور صفات افعال میں فرق:

صفات ذات: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص وعیب ہو جیسے علم وقدرت وغیرہ، علم کی نفی ذات باری سے جہل کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص وعیب ہے اور قدرت کی نفی ذات باری سے عجز کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص وعیب ہے۔

صفات افعال: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص وعیب نہ ہو جیسے اعزاز (عزت دینا) اذلال (کسی کو ذلیل کرنا) اغناء (کسی کو غنی کرنا) وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْاٰنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ

كُلُّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهٰى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِي نَفْسِهٖ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوِ الْكِتَابَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ازلی صفت ہے جسے نظم (متلو) سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس (معنی) پر عبارت (الفاظ) یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے (یعنی بتلاتا ہے)۔

قولہ والکلام وھی صفۃ الخ یہاں سے ماتن آٹھویں صفت ذکر فرمارہے ہیں کہ وہ کلام ہے۔

شارحؒ نے فرمایا ہے کہ کلام صفت حقیقیہ ازلیہ ہے (اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے) کلام سے مراد وہ نہیں کہ جسے عرف میں نظم متلو یعنی قرآن سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ حروف اور اصوات سے (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہیں) مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور حادث اللہ کی صفت نہیں بن سکتی ایسی کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں، معتزلہ نے کلام سے یہی کلام لفظی مراد لی ہے انہوں نے کلام کے صفت الٰہی ہونے کا انکار کیا ہے، ہمارے (متکلمین کے) ہاں کلام نفسی اللہ کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور کلام نفسی سے مراد وہ معنی، مدلول اور موضوع لہ ہے کہ جس کیلئے لفظ وضع کیا جاتا ہے بعنوان دیگر دل میں جو بات اور معنی پوشیدہ ہوتا ہے وہ کلام نفسی ہے، جس کا اظہار کبھی عبارت یعنی الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعے اور کبھی اشارہ کے ذریعے کیا جاتا ہے جسے کلام لفظی کہتے ہیں اور کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ نہی اور کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے، مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے دل میں ایک معنی اور کیفیت پاتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْقَدْ يُخْبِرُ الْاِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهٗ وَ غَيْرُ الْاِرَادَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيْدُهٗ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا اِلٰى اِظْهَارِ عِصْيَانِهٖ وَ عَدَمِ اِمْتِثَالِهٖ لِاَوَامِرِهٖ وَ يُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلٰى مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْاَخْطَلُ بِقَوْلِهٖ شعر اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَ اِنَّمَا: جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا۔ وَ قَالَ عُمَرُؓ اِنِّيْ زَوَّرْتُ فِيْ نَفْسِيْ مَقَالَةً وَ كَثِيْرًا مَا تَقُوْلُ لِصَاحِبِكَ اِنَّ فِيْ نَفْسِيْ كَلَامًا اُرِيْدُ اَنْ اَذْكُرَهٗ لَكَ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَ تَوَاتُرُ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ فَثَبَتَ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى صِفَاتٍ ثَمَانِيَةً هِيَ الْعِلْمُ وَ الْقُدْرَةُ وَ الْحَيٰوةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْاِرَادَةُ وَالتَّكْوِيْنُ وَالْكَلَامُ۔

ترجمہ: اور وہ (کلام) علم کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسے وہ نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف جانتا ہے اور (کلام) ارادہ کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی (انسان) ایسی بات کا امر (حکم) کرتا ہے کہ جس کا ارادہ نہیں کرتا جیسے وہ شخص کہ جس نے اپنے غلام کو (کسی بات کا) حکم کیا قصداً اسکی نافرمانی اور اسکے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے

اور نام رکھا جاتا ہے اس (کلام) کا کلام نفسی، جس کی طرف اخطل (شاعر) نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں کہ بے شک کلام دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنایا گیا ہے اور کہا حضرت عمرؓ نے کہ بے شک میں نے دل میں ایک مقالہ (کلام) آراستہ کیا ہے اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک کلام (بات) ہے، میں چاہتا ہوں کہ اسکا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ صفت کلام کے ثبوت کے بغیر متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں، وہ علم اور قدرت اور حیات اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

قوله و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان الخ شارحؒ بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر رہے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس معنیٰ کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنیٰ بعینہٖ علم اور ارادہ ہے۔ ان کی دلیل ملاحظہ کریں:

دلیل: خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے فعل مامور بہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اسکا ارادہ رکھتا ہے تو معلوم ہوا کہ کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا بصورت انشاء ہو، دونوں کا مدلول (معنیٰ) یا تو علم ہے یا ارادہ ہے، تیسری چیز نہیں ہے، لہٰذا کلام نفسی ثابت نہ ہوا۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ وہ معنیٰ (جو دل میں پوشیدہ ہوتا ہے) کہ جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (متکلم) خبر دیتا ہے مگر متکلم کو اسکا علم نہیں ہوتا بلکہ اسکی خبر کے خلاف کا علم ہوتا ہے، جیسا کہ اخبار کاذبہ، وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔

اسی طرح وہ معنیٰ کہ جس پر امر نہی کے صیغے دلالت کرتے ہیں وہ ارادہ نہیں ہے، جیسے آقا نے اپنے غلام کو مارنا شروع کیا تو لوگوں نے ملامت کی کہ کیوں مار رہا ہے تو آقا نے کہا کہ حکم کی نافرمانی کرتا ہے پھر وہ آقا غلام کی نافرمانی اور اپنے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے غلام کو کسی چیز کا حکم کرے، تو دیکھئے کہ آقا نے امر فرمایا ہے مگر مامور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا، اس لیے کہ آقا ہرگز یہ نہیں چاہے گا کہ غلام اسکے حکم کی تعمیل کرے، تاکہ نافرمانی لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور مجھے ملامت نہ کریں۔

"**ويسمى هذا كلاما نفسيًّا**" سے "**اريد ان اذكره لك**" تک شارحؒ ایک اور اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنیٰ و مدلول پر نہیں کرتے جو دل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اعتراض کو دفع کرنے کیلئے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): "علی ما اشار الیه الخ" بلغاء عرب کے قول سے استشہاد پیش کیا ہے کہ عرب کا نصرانی شاعر اخطل (جو بنوامیہ کے ابتدائی عہد خلافت میں تھا) کہتا ہے کہ "ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً" بیشک کلام دل میں ہوتی ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے، تو دیکھئے کلام کا اطلاق اس معنی پر ہوا جو دل میں پوشیدہ ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): "وقال عمرؓ الخ" حضور علیہ السلام کے وصال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہؓ کا آپس میں نزاع ہوا تو قبیلہ انصار نے سعد بن عبادہؓ کی خلافت پر اتفاق کیا دوسروں نے مخالفت کی، جب شیخینؓ کو اطلاع ملی تو یہ دونوں حضرات انصار کے مجمع کے طرف روانہ ہوئے، راستے میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر مرتب کرلی تاکہ مجمع میں بیان کریں، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں منع کردیا۔ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں "وَ زَوَّرْتُ فِی نَفْسِیْ مَقَالَۃً" کہ میں نے اپنے جی میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمر فاروقؓ نے اس معنی پر جو ان کے دل میں پوشیدہ تھا مقالہ یعنی کلام (نفسی) کا اطلاق کیا تو معلوم ہوا کہ کلام کا اطلاق معنی ومدلول پر بھی ہوتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۳): "وکثیر اما تقول الخ" بسا اوقات آدمی اپنے ساتھی کو کہتا ہے کہ میں اپنے جی میں ایک کلام پاتا ہوں میں چاہتا ہوں کہ اس کا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ تو معلوم ہوا کہ اس معنی ومدلول پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو نفس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔

"والدلیل علی ثبوت صفة الکلام" سے "صفة کلام" تک، شارحؒ صفت کلام کے ثبوت پر اجماع امت اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تواتر کو ذکر فرما رہے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے وہ ازلی وقدیم اور حقیقی صفت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور یہ بات یقینی طور پر ہے کہ کسی کیلئے صفت کلام ثابت کیے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے۔ نیز اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کیساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو، جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں، بایں معنی کہ وہ کلام کا موجد ہے نہ کہ یہ بات کہ صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے تو ان کا یہ قول اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

"فثبت ان للہ الخ" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ثابت ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ (۷) تکوین (۸) کلام

وَلَمَّا كَانَ فِي الثَّلٰثَةِ الْاَخِيْرَةِ زِيَادَةُ نِزَاعٍ وَخِفَاءٍ كَرَّرَ الْاِشَارَةَ اِلٰى اِثْبَاتِهَا وَقِدَمِهَا وَفَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيْلِ فَقَالَ وَهُوَ اَيِ اللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَّهٗ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ

لِلشَّيْئِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَاخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ وَ فِي هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَّهٗ اَزَلِيَّةٌ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ امْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِيْ بِدُوْنِ انْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِيْهِيٌّ وَفِي هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَامِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِيْمٌ۔

ترجمہ: اور جب آخری تین صفات (ارادہ، تکوین، کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو (ماتنؒ نے) ان صفات کے ثابت کرنے اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر (تکرار کیساتھ) اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ ان کی تفصیل بیان فرمائی پس (ماتنؒ نے) کہا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کی صفت ہے، کسی شی کیلئے مشتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قیام کے بغیر اور اس (عبارت) میں معتزلہ پر رد ہے کہ وہ اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کے غیر کیساتھ قائم ہے اس (اللہ تعالیٰ) کی صفت نہیں ہے (ماتنؒ نے کہا کہ وہ صفت کلام) ازلی ہے حوادث کے قیام کا ذات باری کیساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے (وہ صفت کلام) حروف اور اصوات کی جنس میں سے بھی نہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے، کہ وہ (حروف واصوات) ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم ہونے کیساتھ مشروط ہے اس لیے کہ حرف اول کے (تلفظ) ختم ہونے کے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس (عبارت) میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کی) کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس میں سے ہے اور اسکے باوجود وہ قدیم ہے۔

قولہ و لما کان فی الثلاثۃ الاخیرۃ الخ ماتنؒ یہاں سے آخری تین (ارادہ، تکوین، کلام) صفات کے اثبات اور قدیم ہونے کو دوبارہ (تکرار کے ساتھ) ذکر فرما رہے ہیں کیونکہ مذکورہ تین صفات کے بارے میں کثرت کے ساتھ اختلاف ہے، ماتنؒ تینوں کو لف ونشر غیر مرتب طریقے پر بیان فرما رہے ہیں۔

"**و هو ای اللّٰہ تعالیٰ متکلم بکلام و هو صفتہ الخ**" فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اسکی صفتِ ازلیہ ہے، جو حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، ماتنؒ کی عبارت کے تین حصے ہیں۔

(۱) **و هو ای اللّٰہ تعالیٰ متکلم بکلام هو صفۃ لہ** (۲) **ازلیۃ** (۳) **لیس من جنس الحروف و الاصوات**

شارحؒ نے ہر ایک حصے کی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے نیز قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اسکا ماخذ اشتقاق قائم ہو، جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اسکا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اسکے ساتھ قائم ہوگا

اور شی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی صفت کہلاتی ہے، لہٰذا کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس عبارت میں معتزلہ پر رد بھی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام اسکے لیے ثابت نہیں بلکہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے، تو ان کی یہ بات مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے اس لئے مردود ہے۔

دوسرا حصہ: (ازلیہ) صفت کلام ازلی اور قدیم ہے، اس پر شارحؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ممتنع ومحال ہے، لہٰذا جو صفت اللہ کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی اور قدیم ہوگی۔

تیسرا حصہ: "لیس من جنس الحروف و الاصوات" صفت کلام حروف واصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، کیونکہ حروف واصوات اعراض کے قبیل سے ہیں اور وہ حادث ہیں اس لیے کہ دوسرے حرف کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اول حرف کا تلفظ معدوم اور ختم نہیں ہوجاتا، معدوم ہونا یہ حادث کی نشانی ہے، نیز اس عبارت میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے، حنابلہ صفت کلام کو حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور فرقہ کرامیہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر حادث مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، ماتنؒ نے "لیس من جنس الحروف و الاصوات" کہہ کر ان دونوں پر رد کیا ہے۔

> وَ هُوَ اَیِ الْکَلَامُ صِفَةٌ اَیْ مَعْنًی قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِیَةٌ لِلسُّکُوْتِ الَّذِیْ هُوَ تَرْکُ التَّکَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَیْهِ وَ الْاٰفَةِ الَّتِیْ هِیَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ کَمَا فِی الْخَرَسِ اَوْ بِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَ عَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ کَمَا فِی الطُّفُوْلِیَّةِ فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا اِنَّمَا یَصْدُقُ عَلَی الْکَلَامِ اللَّفْظِیِّ دُوْنَ الْکَلَامِ النَّفْسِیِّ اِذِ السُّکُوْتُ وَ الْخَرَسُ اِنَّمَا یُنَافِی التَّلَفُّظَ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّکُوْتُ وَ الْاٰفَةُ الْبَاطِنِیَّتَانِ بِاَنْ لَا یُدَبِّرَ فِیْ نَفْسِهٖ التَّکَلُّمَ اَوْ لَا یَقْدِرُ عَلٰی ذٰلِکَ فَکَمَا اَنَّ الْکَلَامَ لَفْظِیٌّ وَ نَفْسِیٌّ فَکَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِی السُّکُوْتَ وَ الْخَرَسَ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے۔ وہ (سکوت) تکلم نہ کرنے کا (نام) ہے باوجود اس (تکلم) پر قدرت رکھنے کے۔ اور آفت (کے بھی منافی ہے) جو آلات کے کام (موافقت) نہ کرنے کا نام ہے یا باعتبار فطرت (پیدائش) کے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے)، یا باعتبار ضعف (کمزوری) کے اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کے (اعتبار سے) جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ (منافات) کلام لفظی پر سچا آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لئے کہ سکوت اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہیں بایں طور کہ اپنے جی میں تکلم کی تدبیر نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو پس جیسے کلام لفظی اور نفسی (ہوتی) ہے۔ اسی طرح اس (کلام) کی ضد ہے، میں سکوت اور گونگے پن مراد لیتا ہوں (وہ بھی دو قسم پر ہے)۔

قولہ و هو ای الکلام صفة الخ ماتنؒ مزید وضاحت فرما رہے ہیں کہ کلام وہ معنیٰ ہے کہ جو ذات باری تعالیٰ کے

ساتھ قائم ہے اور اسکی صفت ہے، وہ سکوت اور آفت کے منافی ہے۔

شارحؒ نے وضاحت فرمائی کہ سکوت سے مراد قدرت علی التکلم کے باوجود تکلم نہ کرنا ہے اور آفت سے مراد تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور اسکو حرکت میں لانے والے پٹھے تو موجود ہوں مگر کام نہ کر رہے ہوں، ایسا پیدائش کے طور پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ گونگے پن کی صورت میں یا آلات کے ضعف اور کمزور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

"فان قیل ھذا انما یصدق الخ" سے ایک اعتراض اور "قلنا الخ" سے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ حضرات نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کے منافی قرار دیا ہے، جبکہ سکوت نام ہے عدم تلفظ کا اور عدم تلفظ، تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی۔

جواب: "قلنا الخ" سے دیا ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی، اسی طرح سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) سکوت اور آفت ظاہری (۲) سکوت اور آفت باطنی، کلام لفظی کا منافی سکوت و آفت ظاہری ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے اور کلام نفسی کا منافی سکوت و آفت باطنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی ساری قدرت ختم ہو جائے۔ ماتنؒ نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام، سکوت و آفت کے منافی ہے اس سے باطنی سکوت و آفت مراد ہے کہ جس کے منافی کلام نفسی ہے، نہ کہ کلامِ لفظی لہٰذا اعتراض باقی نہ رہا۔

وَ اللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَ نَاهٍ وَ مُخْبِرٌ يَعْنِى اَنَّهٗ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ كَالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْهَا وَاحِدَةٌ قَدِيْمَةٌ وَ التَّكَثُّرُ وَ الْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِي التَّعَلُّقَاتِ وَ الْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَلْيَقُ بِكَمَالِ التَّوْحِيْدِ وَ لِاَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلٰى تَكَثُّرِ كُلٍّ مِّنْهَا فِي نَفْسِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ متکلم ہیں صفت کلام کے ساتھ۔ اور آمر (حکم دینے والے ہیں) اور ناہی (منع کرنے والے ہیں) اور مخبر (خبر دینے والے) ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی اور خبر کی طرف نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے جیسا کہ علم و قدرت اور تمام صفات، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفت واحدۃ قدیمہ ہے اور تکثر و حدوث صرف وہ تعلقات اور اضافی امور سے ہے اس لیے کہ یہ بات کمال توحید کے لائق ہے اور اس لیے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قولہ و اللہ تعالیٰ متکلم بھا آمر الخ ماتنؒ نے اس عبارت میں بعض اشاعرہ پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت

کلام ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات کو شامل ہے:

(۱) امر (۲) نہی (۳) خبر (۴) استفہام (۵) نداء

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا منشاء یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں جیسا کہ بعض اشاعرہ نے گمان کیا ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ صفت کلام کلی بھی نہیں کہ امر و نہی وخبر وغیرہ اس کی جزئیات ہوں اور نہ ہی صفت کلام کل ہے کہ امر و نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہوں، جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ کے لحاظ سے کلام متکثر ہو اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ کلام کے تعلقات مختلف ہیں جب کلام کا تعلق طلب فعل سے ہوتا ہے تو وہ کلام امر بن جاتا ہے اور جب کلام کا تعلق طلب ترک فعل کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ کلام نہی بن جاتا ہے اور جب حکایت کے ساتھ کلام کا تعلق ہوتا ہے پھر وہ کلام خبر بن جاتا ہے جس طرح علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی صفت واحدہ ہے وغیرہ، مگر معلومات اور مقدورات کے متعلق ہونے کی وجہ سے یہ اشیاء متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت علم وقدرت متعدد نہیں ہے بلکہ متعلقات متعدد ہیں تعلقات میں تعدد خود صفت میں تعدد وتکثر کو مستلزم نہیں ہے اور تعلقات کے حادث ہونے سے خود صفات کا حادث ہونا لازم بھی نہیں آتا، اسی طرح صفت کلام میں تعدد نہیں بلکہ اس کے متعلقات میں تعدد ہے جیسے زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی متعلقات ہیں مثلاً تاجر بھی ہے، کاتب بھی، شاعر وغیرہ بھی ہے۔ تجارت کے ساتھ تعلق کی بناء پر زید تاجر ہے، کتابت کے ساتھ تعلق کی بناء پر کاتب ہے اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کی بناء پر شاعر ہے، اس سے خود زید جزئی حقیقی میں کثرت لازم نہیں آتی بعینہٖ اسی طرح صفت کلام بھی ہے۔

اسی وجہ سے شارحؒ نے ''لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد الخ'' سے فرمایا ہے کہ توحید کے مناسب یہ تھا کہ صفات کا بالکلیہ انکار کیا جاتا کیونکہ تعدد قدماء و وُجباء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا ہے، لہٰذا کم سے کم صفات کو مانا جائے اور ضرورت سے زائد صفات کی نفی کی جائے تو صفت کلام کو صفت واحدہ مانا جائے اور امر و نہی وخبر وغیرہ کو کلام میں داخل کیا جائے تا کہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ نیز (کلام، علم، قدرت وغیرہ) میں سے کسی ایک صفت کے تکثر و تعدد پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا صفت کلام، صفتِ واحد ہے۔

فَإِنْ قِيلَ هٰذِهِ اَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وُجُودُهٗ بِدُوْنِهَا فَيَكُوْنُ مُتَكَثِّرًا فِي نَفْسِهٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصِيْرُ اَحَدَ تِلْكَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَ ذٰلِكَ فِيْمَا لَا يَزَالُ وَ اَمَّا فِي الْاَزَلِ فَلَا انْقِسَامَ اَصْلًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (اقسام مذکورہ امر و نہی وخبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں ان کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا پس وہ کلام بذاتہ متکثر ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے اور بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں ہے۔

قوله فان قيل هذه اقسام الخ یہاں سے شارحؒ ''متکثرا فی نفسہٖ'' تک کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض

نقل کر رہے ہیں "قلنا" سے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: کلام مقسم ہے اور امر ونہی وغیرہ اس کی اقسام ہیں کلام (مقسم) کا تحقق اقسام (امر ونہی وغیرہ) کے بغیر نہیں ہوسکتا لہٰذا کلام میں تعدد وتکثر ہوگا جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے متکثر ہوتی ہے۔ اسی طرح صفت کلام بھی کلی ہے امر ونہی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں، صفت کلام اپنے جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متعدد ومتکثر ہے، لہٰذا صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ امر ونہی وغیرہ اس کی مستقل صفات ہیں۔

جواب: "قلنا الخ" سے دیا ہے کہ عبداللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ مستقل صفات ہیں، اس لیے کہ ازل میں امر ونہی وخبر وغیرہ نہیں تھے بلکہ ازل کے بعد تھے وہ صفت کلام کے متعلقات ہیں جب وہ مامور بہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو امر ہو جاتا ہے اور جب منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو نہی بن جاتا ہے اور مخبر عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو خبر بن جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تعلقات کثیرہ ہونے سے مقسم یعنی کلام متکثر نہیں ہو جاتا بلکہ وہ واحد ہی رہتا ہے اور ازل میں یہ مذکورہ متعلقات تھے ہی نہیں اور نہ ہی مذکورہ تقسیم تھی چہ جائے کہ ان کا تعلق صفت کلام سے ہو لہٰذا مذکورہ اعتراض عبداللہ بن سعید اور اشاعرہ کی جماعت پر وارد نہیں ہوگا جو ازل میں کلام کی تقسیم کے قائل ہی نہیں ہیں۔ اور جمہور اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مأمور بہ اور منہی عنہ مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں تھا اور کلام، امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اب جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت، ذات میں کثرت کو مقتضی نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازلی ہی ہو۔

> وَ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ فِى الْاَزَلِ خَبَرٌ و مَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَيْهِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَ النَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَ حَاصِلَ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْاِعْلَامِ و حَاصِلَ النِّدَاءِ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْاِجَابَةِ وَ رُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ اخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِىْ بِالضَّرُوْرَةِ وَ اسْتِلْزَامَ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ۔

ترجمہ: اور ان اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ (کلام) ازل میں خبر ہے اور سب (امر ونہی و استفہام ونداء) کا مرجع خبر ہے اس لیے کہ امر کا حاصل فعل کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے کی اور ترک پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل اس (امر) کے برعکس ہے اور استخبار (استفہام) کا حاصل آگاہی کے مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نداء کا حاصل اجابت کے طلب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو رد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ہم بداہۃً ان (اقسام خمسہ) کے معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض (شی) کا دوسرے بعض (شی) کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

قولہ و ذھب بعضھم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "عن طلب الاجابۃ" تک ہے اور دوسرا حصہ "وردّ بانّا نعلم" سے آخر تک ہے، "بعضھم" سے مراد امام رازیؒ ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے۔ باقی اقسام یعنی امر و نہی و استفہام و نداء وہ سب خبر کے تحت داخل ہیں لہذا کلام واحد ہے اس میں تکثر نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ کس طرح سب اقسام خبر کے تحت داخل ہیں۔

وہ اس طرح داخل ہیں کہ امر میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے والا ثواب کا مستحق اور ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہے، نہی میں اس کے برعکس کی خبر دی جاتی ہے یعنی منہی عنہ کو چھوڑنے والا ثواب کا مستحق اور اس کو کرنے والا سزا کا مستحق ہے اور استفہام میں مستفہم اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے، اور نداء میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مخاطب کی توجہ مطلوب ہے، تو سب کا مرجع اور حاصل خبر ہی ہے۔

دوسرا حصہ: "و رد بانا نعلم" سے آخر تک، شارحؒ نے امام رازیؒ کے مذہب کو دو طریقوں سے رد کیا ہے۔

تردید کا پہلا طریقہ: اے امام رازیؒ! آپ نے اقسام خمسہ کو فقط خبر کیسے کہہ دیا حالانکہ سب اقسام کا مفہوم و معنی متغایر ہے جو امر کا مفہوم ہے یقیناً وہ نہی کا معنی و مفہوم نہیں اسی طرح باقی استفہام و نداء وغیرہ ہیں۔ نیز خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے جب کہ امر و نہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

تردید کا دوسرا طریقہ: "و استلزام بعض الخ" کہ شی کا کسی شی کو مستلزم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ استلزام کی وجہ سے دونوں چیزیں متحد اور ایک ہوگئیں، بلکہ الگ الگ چیزیں ہیں تو آپ نے کہا کہ امر و نہی و استفہام و نداء سب میں خبر دینے کا معنی پایا جاتا ہے لہذا ساری اقسام خبر ہی ہیں، غلط ہے محض خبر دینے کے مستلزم ہونے کی وجہ سے سب اقسام متحد نہیں ہوگئیں بلکہ ہر ایک قسم علیحدہ علیحدہ ہے ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

> فَاِنْ قِيْلَ الْاَمْرُ وَ النَّهْيُ بِلَا مَامُوْرٍ وَ مَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَ عَبَثٌ وَ الْاِخْبَارُ فِي الْاَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهُ قُلْنَا اِنْ لَّمْ نَجْعَلْ كَلَامَهٗ فِي الْاَزَلِ اَمْرًا وَ نَهْيًا وَ خَبَرًا فَلَا اِشْكَالَ وَ اِنْ جَعَلْنَاهٗ فَالْاَمْرُ فِي الْاَزَلِ لِاِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فِي وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَامُوْرِ وَ صَيْرُوْرَتِهٖ اَهْلًا لِتَحْصِيْلِهٖ فَيَكْفِي وُجُوْدُ الْمَامُوْرِ فِي عِلْمِ الْاٰمِرِ كَمَا اِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ اِبْنًا لَهٗ فَاَمَرَهٗ بِاَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ وَ الْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَزَلِ لَا تَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ اِذْ لَا مَاضِيَ وَ لَا مُسْتَقْبَلَ وَ لَا حَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لِتَنَزُّهِهٖ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ عِلْمَهٗ اَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْاَزْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) کے حماقت اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم

اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر نہ بنائیں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر ہم اس کو (امر ونہی وغیرہ) قرار دیں تو ازل میں امر مامور (شخص) کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل (واجب) کرنے کے لیے ہے، پس مامور کا وجود آمر کے علم میں کافی ہے، جیسا کہ ایک مرد اپنے لیے ایک بیٹے کا (ذہن میں) تصور کرے پھر اس کو امر (حکم) کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور خبر دینا ازل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ ماضی ہے اور نہ حال اور نہ مستقبل اللہ تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے زمانے کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فان قیل الخ سے آخر تک تین اعتراضات ہیں (جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں) اور ان کے جوابات ہیں۔

اعتراض نمبر۱: "فان قیل" سے، اعتراض نمبر۲: "و الاخبار فی الازل" سے، "قلنا" سے "فلا اشکال" تک پہلے اعتراض کا پہلا جواب ہے، "و ان جعلناہ" سے "بعد الوجود" تک دوسرا جواب ہے

"و الاخبار بالنسبة لتنزھه عن الزمان" تک دوسرے اعتراض کا جواب ہے، "کما ان علمه" سے آخر تک تیسرے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر (۱): اگر اللہ کا کلام جو امر و نہی وغیرہ پر مشتمل ہے ازلی ہے تو پھر امر و نہی وغیرہ بھی ازلی ہونگے، امر ونہی کیلئے مامور و منہی یعنی مخاطب کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات تھی تو ازل میں بغیر مخاطب کے اللہ تعالیٰ کا آمر و ناہی ہونا لازم آئے گا جو کہ حماقت پر مبنی ہے اور لغو ہے۔

اعتراض نمبر (۲): "و الاخبار فی الازل الخ" قرآن کریم میں بکثرت ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے "اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖٓ" "وَقُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ" وغیرہ، ماضی کے صیغوں کے ساتھ خبر دینا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ مضمون جس کی خبر دی گئی ہے وہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اللہ کذب سے پاک ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ نے ارسال نوح کی ازل میں خبر دی اسی طرح "یا ذا القرنین" منادیٰ کی بھی خبر دی جس سے لازم آتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام اور ذوالقرنین ازل سے پہلے موجود تھے ازل میں ان کے بارے میں خبر دی گئی ہے حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔

جواب نمبر (۱): قلنا الخ عبداللہ بن سعید القطان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ بھی نہ تھا بلکہ یہ بعد کی پیداوار ہے، لہٰذا جب ازل میں امر وغیرہ نہ تھا تو مخاطب نہ ہوگا، اس مذہب کی بنیاد پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی عبث وغیرہ لازم آئے گا۔

جواب نمبر (۲): و ان جعلناه الخ یہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل ہی میں امرونہی وغیرہ کے ساتھ متصف تھا تو اس صورت میں اعتراض واقع ہوگا کہ ازل میں جب امرونہی وغیرہ تھے تو مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ کوئی مخاطب بھی نہ تھا تو اس کا جواب اشاعرہ یہ دیتے ہیں کہ آمر کے علم میں مخاطب (ماموروغیرہ) کا وجود ہی کافی ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے امرونہی کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مامور جب موجود (پیدا) ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے انجام دینے کی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور انجام دے گا یہ اس طرح ہے کہ جیسے ایک آدمی نے اپنے لیے ایک بیٹے کا تصور کیا کہ میرا بیٹا جب پیدا ہوگا اور بڑا ہوگا تو اس کو ایسے ایسے کام کا حکم دونگا یا منع کرونگا، یہ امرونہی درست ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ازل میں بغیر مامور کے امر کرنا عبث نہیں ہے۔

جواب: و الاخبار بالنسبة الخ کلام الٰہی اگرچہ بصورت ماضی ہو مگر ازل میں کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے سب زمانے برابر ہیں اس کے ہاں کوئی ماضی، حال، مستقبل نہیں ہے وہ زمانے سے پاک ہے، ہمارے تمہارے تعلقات کے اعتبار سے ماضی، حال، مستقبل ہیں یہ تعلقات ازل کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ کلام کے معنی کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس پر وہ سابق ہے تو وہ ماضی ہے اور اگر ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور ایسے تکلم کے ساتھ کلام کے معنی کا تعلق ہو کہ جس کے بعد وہ واقع ہے تو وہ مستقبل ہے۔

"کما ان علمه ازلی لا یتغیر بتغیر الازمان" معتزلہ کی جانب سے مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے یہ عبارت اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر (۳): اگر کلام الٰہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا بلکہ ازل کے بعد موصوف بالزمان ہوا تو تغیر لازم آیا تو یہ ازلیت کے منافی ہے اس لیے کہ ہر متغیر حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں پھر کلام الٰہی ازلی نہیں ہوگا۔

جواب: جس طرح اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے زمانے کے متغیر ہونے سے صفت علم متغیر نہیں ہوتی بلکہ متعلقات متغیر ہوتے ہیں یہ تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں، مثلاً علم الٰہی کا تعلق ازل میں اس بات سے تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہوگیا اب علم الٰہی کا تعلق زید کے موجود ہونے کے ساتھ ہوگیا اور جب زید مرگیا اب علم الٰہی کا تعلق زید کے مرنے کے ساتھ ہوگیا تو تعلقات اور زمانے کا تغیر خود صفت میں تغیر کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح بعینہ کلام الٰہی ہے۔

وَ لَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ الْقُرْاٰنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ۔

ترجمه: اور جب (ماتنؒ نے) کلام کے ازلی ہونے کی تصریح فرمائی ہے (تو اب) اس بات پر تنبیہ کرنے کا ارادہ فرمایا ہے کہ قرآن جس طرح اس کلام نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے اسی طرح اس نظم متلو (جسکی تلاوت کی جاتی ہے) حادث پر بھی بولا

جاتا ہے۔ پس (ماتنؒ نے) کہا۔

قوله و لما صرح بازلية الخ اس عبارت میں شارحؒ آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ آگے متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائے گا اور اسکا ماقبل سے کیا تعلق ہوگا؟ چنانچہ علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ کلام الٰہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام لفظی حادث ہے جس طرح کلام کا اطلاق لفظی اور نفسی دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی اور کلام لفظی جو کہ حادث ہے دونوں پر ہوتا ہے۔

وَ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ عَقَّبَ الْقُرْاٰنَ بِكَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّهٗ يُقَالُ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا وَ عِنَادًا وَ اَقَامَ غَيْرُ الْمَخْلُوْقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اِتِّحَادِهِمَا وَ قَصْدًا اِلٰى جَرْيِ الْكَلَامِ عَلٰى وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ وَ تَنْصِيْصًا عَلٰى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْ مَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَ هُوَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ لِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْئَلَةِ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ: اور قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور (لفظ) قرآن کے بعد کلام اللہ لائے، اس لیے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ یوں کہا جائے "القرآن کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوق" اور (یوں) نہ کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" تا کہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ (قرآن) حروف اور اصوات سے مرکب ہے، قدیم ہے جیسا کہ اسکی طرف حنابلہ جہالت یا عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور ماتنؒ نے "غیر مخلوق" کو "غیر حادث" کی جگہ پر رکھا ہے، دونوں (مخلوق وحادث) کے متحد ہونے پر، تنبیہ کرتے ہوئے اور حدیث کے موافق کلام کو جاری کرنے کے ارادے سے، اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا "القران کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوق و من قال انه مخلوق فهو کافر باللّٰہ العظیم" (قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جس نے اسکو مخلوق کہا اس نے اللہ العظیم کے ساتھ کفر کیا ہے) اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل اختلاف پر تصریح کرتے ہوئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ خلق قرآن رکھا جاتا ہے۔

قوله و القران کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوق و عقب القران الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "و عقب القران" سے "جهلا او عنادا" تک ہے، دوسرا حصہ "و اقام غیر مخلوق مقام" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "و عقب القران الخ" شارحؒ نے وجہ ذکر فرمائی ہے کہ ماتنؒ نے "القران کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر

مخلوق" کہا ہے صرف "القران غیر مخلوق" نہیں کہا، وجہ اسکی یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ "القران کلام الله غیر مخلوق" کہا جائے اور یوں نہ کہا جائے کہ "القران غیر مخلوق" اس لیے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے، اگر "القران غیر مخلوق" کہا جائے گا تو پھر شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم متلوّ حروف واصوات سے مرکب ہونے کی بناء پر (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہے) حادث اور مخلوق ہے، اسی نظم متلوّ کو جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے حنابلہ قدیم مانتے ہیں یہ ان کا قول محض جہالت اور سرکشی پر مبنی ہے۔

دوسرا حصہ: "و اقام غیر مخلوق الخ" ماتنؒ نے "القران کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوق" کہا ہے، "غیر حادث" نہیں کہا، شارحؒ نے اسکی تین وجوہ بیان کی ہیں، (۱) اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے کہ مخلوق اور حادث دونوں آپس میں متحد اور ایک ہیں کوئی فرق نہیں، (۲) اس لیے ماتنؒ نے غیر مخلوق کہا تاکہ حدیث کے ساتھ موافقت ہو جائے کیونکہ حدیث میں "القران کلام اللّٰہ غیر مخلوق" کے الفاظ ہیں نہ کہ "غیر حادث" کے (۳) فریقین (اشاعرہ اور معتزلہ) کے درمیان محل اختلاف کی وضاحت ہو جائے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق ہونے اور غیر مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ حادث اور غیر حادث ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے مسئلہ اختلافی کا عنوان بھی مسئلہ خلق قرآن رکھا گیا ہے جو کہ مشہور ہے اور حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔

وَ تَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلٰى اِثْبَاتِ كَلَامِ النَّفْسِ وَ نَفْيِهٖ وَ اِلَّا فَنَحْنُ لَا نَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَ الْحُرُوْفِ وَ هُمْ لَا يَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِ وَ دَلِيْلُنَا مَا مَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَ تَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنٰى لَهٗ سِوٰى اَنَّهٗ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَ يَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ۔

ترجمہ: اور ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف کی تحقیق کلام نفسی کے اثبات اور اسکی نفی کی طرف لوٹ رہی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہ ہے کہ جو (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ (اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا) اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ (اللہ) متکلم ہے اور متکلم کا اسکے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام ممتنع ہے پس (کلام) نفسی قدیم متعین ہو گیا ہے۔

قولہ و تحقیق الاختلاف بیننا و بینھم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "بحدوث کلام نفسی" تک ہے اور دوسرا حصہ "و دلیلنا ما مر" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "و تحقیق الاختلاف الخ" شارحؒ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتا رہے ہیں کہ اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور اسکی نفی میں ہے، ہم یعنی اشاعرہ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں، کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی کلام لفظی (کلام اللہ) کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہیں گے اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

دوسرا حصہ: "و دلیلنا ما مر الخ" سے کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل کو شارحؒ بیان فرما رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں نیز اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اسکے علاوہ کوئی معنیٰ نہیں ہے کہ صفت کلام، اللہ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شئی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی صفت ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے چلی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور صفت کلام اسکے لیے ثابت ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اسکا قیام ذات باری کے ساتھ ممتنع ہے تو متعین ہو گیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی اور قدیم ہے۔

وَ اَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْاٰنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّاْلِيْفِ وَ التَّنْظِيْمِ وَ الْاِنْزَالِ وَ التَّنْزِيْلِ وَ كَوْنِهٖ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَ اِنَّمَا الْكَلَامُ فِى الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان (معتزلہ) کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مرکب ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزیل اور اس (قرآن کا) عربی، مسموع، فصیح، معجز ہونا وغیرہ (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے نہ کہ ہمارے خلاف، اس لیے کہ ہم حدوث نظم (الفاظ) کے قائل ہیں اور کلام تو صرف معنی قدیم میں ہے۔

قولہ و اما استدلالهم بان القران الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور اس کا جواب بھی دے رہے ہیں معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف ہیں جو مخلوق کی صفات میں سے ہیں وہ حدوث کی علامات ہیں، وہ چند اوصاف یہ ہیں، (۱) قرآن کا ایک وصف تالیف ہے یعنی قرآن حروف آیات سے مرکب ہے اور یہ قرآن کے اجزاء ہیں جو چیز اجزاء پر موقوف ہوتی ہے وہ محتاج ہوتی ہے اور محتاج چیز

حادث ہوتی ہے، لہذا تالیف حادث ہوئی، اور قرآن جو موصوف بالتالیف ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۲) تنظیم یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے، یعنی جن چیزوں کا ذکر یہاں ہونا چاہیے تھا وہاں اسکو رکھا گیا اور مرتب ہونا حادث ہے تو تنظیم حادث ہوئی، لہذا قرآن جو موصوف بالتنظیم ہے وہ حادث ہوا۔

(۳) انزال، تنزیل، انزال کا معنی ہے یک بارگی کے ساتھ اتارنا اور تنزیل کا معنی ہے تدریجاً تدریجاً اتارنا، چنانچہ قرآن کی صفت انزال بھی ہے اس لیے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یک بارگی کے ساتھ نازل ہوا اور قرآن کی صفت تنزیل بھی ہے اس لیے کہ آسمان دنیا سے آپ علیہ السلام پر ۲۳ سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا، انزال اور تنزیل مکان اعلی سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، تو دونوں (انزال وتنزیل) مکانی ہوئے اور جو چیز موصوف بالمکان ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، لہذا انزال وتنزیل حادث ہوئے تو قرآن جو موصوف بالانزال والتنزیل ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۴) عربی ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے جیسے "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" اور عربی ہونا عرب والوں کی وضع پر موقوف ہے، وضع حادث ہے تو عربی ہونا بھی حادث ہوا تو قرآن جو موصوف بالعربی ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۵) قرآن کی صفت مسموع ہونا بھی ہے، مسموع، اصوات یعنی آواز کی صفت ہے اور اصوات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں تو قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۶) فصیح ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے، فصاحت کہتے ہیں الفاظ کی سلاست کو۔ اور فصیح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے۔ لہذا قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۷) معجز ہونا، اعجاز بھی قرآن کی صفت ہے اس لیے کہ مخلوق اسکی مثل لانے سے عاجز ہے اور اعجاز کے لیے الفاظ ضروری ہوتے ہیں کہ جن کو بول کر مخالف کو عاجز کیا جاسکتا ہے چونکہ الفاظ حادث ہیں، اس لیے قرآن بھی حادث ہے۔

جواب: آپ نے جو کلام کے اوصاف اور ان کا حدوث بیان کیا ہے یہ اوصاف کلام لفظی کے ہیں نہ کہ کلام نفسی کے، جبکہ گفتگو کلام نفسی کے قدیم ہونے کے بارے میں ہے اور کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں، لہذا آپ کی مذکورہ دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی البتہ حنابلہ کے خلاف حجت بنتی ہے کیونکہ وہ صفتِ کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف واصوات وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں۔

وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَ اِنْ لَمْ يُقْرَأْ عَلٰى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَ اَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَ اِلَّا يَصِحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِيْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ جب ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ (معتزلہ) اس بات کی طرف چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں۔ اصوات اور حروف کو اس کے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی کے ساتھ، اگرچہ (اللہ تعالیٰ نے) قرأت نہیں کی (یہ مسئلہ) ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف پر (مبنی) ہے۔ اور تو باخبر ہے اس بات سے کہ متحرک وہ ہے کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ وہ جو اس حرکت کو ایجاد کرے ورنہ صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس (اللہ تعالیٰ) کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

قولہ و المعتزلة لما لم یمکنهم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "علی اختلاف بینهم" تک ہے اور دوسرا حصہ "و انت خبیر" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: شارحؒ اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے متکلم ہونے کا معنی و مطلب بیان فرما رہے ہیں چونکہ معتزلہ اللہ کے متکلم ہونے کی نفی نہیں کر سکتے اس لیے کہ ایک تو تواتر اً انبیاء علیہم السلام سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں دوسرا اس وجہ سے کہ قرآن میں بکثرت امر و نہی و خبر کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو کلام کی قسمیں ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا یہ معنی و مطلب مراد لیتے ہیں کہ اللہ نے اپنی کلام کی اصوات (آواز) اس کے محل یعنی طور اور شجرہ موسیٰ یا ہوا میں موجود کردیں یا اپنی کلام کے حروف اس کے محل یعنی لسان جبرئیل یا لسان نبی میں موجود کردیئے یا اپنی کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور شکل کتابت لوح محفوظ میں موجود کردیئے اگرچہ اس نے اپنی کلام کو پڑھا نہیں جیسا کہ مصنفین حضرات کتابیں لکھتے ہیں یعنی حروف و نقوش وغیرہ لکھتے ہیں مگر اس کا تلفظ اور اس کی قراءت نہیں کرتے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں مصنف کا کلام ہے کلام کی نسبت فلاں کی طرف ہو جاتی ہے اسی طرح اللہ کی کلام ہے اس نے اس کی قراءت نہیں کی بلکہ اس کے حروف و اصوات و نقوش و شکل کتابت مختلف محلات میں موجود کردیئے ہیں۔

"علی اختلاف بینهم" کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کا اللہ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کلام کی آواز پیدا فرما دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو سن لیتے اور حضور علیہ السلام کے پاس لے آتے اور دوسرے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقوش کتابت لوح محفوظ میں پیدا کر دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو دیکھ لیتے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آتے۔

دوسرا حصہ: "وانت خبیر الخ" اس حصہ میں شارحؒ نے معتزلہ کے بیان کردہ متکلم ہونے کے معنی و مطلب کا رد فرمایا ہے اس لیے کہ ان کا بیان کردہ معنی قاعدہ لغت کے خلاف ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ نہ کہ ماخذ کے موجد پر اطلاق ہوتا ہے، جس طرح متحرک اس کو کہیں گے کہ جس کے ساتھ

صفت حرکت قائم ہوگی نہ کہ حرکت کے موجد پر اس کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح بعینہٖ متکلم وہ ہوگا کہ جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہوگی نہ کہ وہ جو کلام کو شجرہ موسیٰ یا لسان جبرئیل و نبی یا لوح محفوظ میں موجود کرنے والا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو اعراض کے ساتھ متصف کرنا صحیح ہوگا کہ جس کو اس نے پیدا کیا مثلاً اللہ تعالیٰ کو اسود وابیض کہنا درست ہوگا اس لیے کہ وہ سواد اور بیاض کا موجد ہے حالانکہ اللہ کو اسود وابیض کہنا ہرگز درست نہیں ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا وہ مطلب نہیں جو معتزلہ نے بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

وَ مِنْ اَقْوٰی شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّكُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِمَا نُقِلَ اِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهٰذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهٗ مَكْتُوْبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوًّا بِالْاَلْسُنِ مَسْمُوْعًا بِالْاٰذَانِ وَ كُلُّ ذٰلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ فَاَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَ هُوَ اَيِ الْقُرْاٰنُ الَّذِيْ كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى مَكْتُوْبٌ فِيْ مَصَاحِفِنَا اَيْ بِاَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوْظٌ فِيْ قُلُوْبِنَا اَيْ بِالْاَلْفَاظِ مُخَيَّلَةٍ مَقْرُوٌّ بِاَلْسِنَتِنَا بِحُرُوْفِهِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ مَسْمُوْعٌ بِاٰذَانِنَا بِتِلْكَ اَيْضًا غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا اَيْ مَعَ ذٰلِكَ لَيْسَ حَالًّا فِي الْمَصَاحِفِ وَ لَا فِي الْقُلُوْبِ وَ لَا فِي الْاَلْسِنَةِ وَ لَا فِي الْاٰذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنًى قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى يُلْفَظُ وَ يُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَ يُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَ يُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ وَ اَشْكَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِيْءٌ مُحْرِقٌ يُذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَ يُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيْقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَ حَرْفًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی شبہوں میں سے (یہ شبہ) ہے کہ بے شک تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس چیز کا نام ہے جو ہماری طرف منقول ہوا ہے مصاحف کے دونوں دفتوں کے درمیان ہو کر تواتر کے طریقے سے اور یہ (مذکورہ تعریف) مستلزم ہے، مکتوب فی المصاحف (مصحف میں لکھا ہوا) مقروّ بالالسن (جس کو زبان سے پڑھا جائے) مسموع بالاذان (جس کو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو ہر ایک یہ (مکتوب، مقروّ، مسموع) حدوث کے علامات میں سے ہیں بداہۃً (مصنف نے) جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور وہ یعنی قرآن وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مکتوب فی المصاحف ہے (ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے) یعنی کتابت کی شکلوں اور حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس (کلام اللہ) پر دال ہیں جو محفوظ ہیں ہمارے قلوب میں یعنی الفاظ مخیّلہ کے ساتھ جو ہمارے زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ کہ جن کو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے جو ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انہی (الفاظ) کے ساتھ ان میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے یعنی اس کے باوجود مصاحف میں اور قلوب میں اور زبانوں میں اور کانوں میں (کلام اللہ) حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ (کلام) ایک معنی قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جو بولا جاتا ہے اور سنا جاتا ہے ان

الفاظ کے ساتھ جو اس (کلام) پر دال ہیں۔اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ مخیلہ کے ذریعے اور لکھا جاتا ہے نقوش واشکال کے ذریعے جو وضع کئے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک جوہر ہے جو روشن ہے جلانے والا ہے (اس کو) لفظ کے ذریعے بولا جاتا ہے اور قلم کے ذریعے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

قولہ و من اقوی شبه المعتزله الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "الحدوث بالضرورة" تک ہے اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک زبردست اعتراض کا ذکر ہے اور دوسرا حصہ "فاشار الی الجواب" سے آخر تک ہے اس حصہ میں مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: معتزلہ اشاعرہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اے اشاعرہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن دفتین کے درمیان ہو کر تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں اور لکھتے بھی ہیں تو قراءت،، سماع، حفظ، کتابت یہ سب حادث ہیں اس لیے کہ قراءت کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے کتابت کا ذریعہ قلم اور محل اوراق ہیں جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے تو مذکورہ اشیاء (قراءت، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن وہ بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔ نیز یہ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال بھی ہے۔

جواب: فاشار الی الجواب الخ قرآن یعنی کلام نفسی کا مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش وہ مکتوب ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی مصحف میں حلول کئے ہوئے ہے کہ جس کی وجہ سے محل (مصحف) کے حادث ہونے سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، اسی طرح کلام نفسی کا محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہوتی ہیں انہیں یاد کیا جاتا ہے نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی قلوب میں حلول کئے ہوئے ہے کہ محل (قلوب) کے حادث ہونے کی وجہ سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے۔اور کلام نفسی (قرآن) کے مقروٗ اور مسموع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ پڑھے (قراءت) اور سنے جاتے ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی زبان میں یا کان میں حلول کئے ہوئے ہے جس کی وجہ سے محل (زبان وکان) کے حادث ہونے سے حال (خود کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، بلکہ کلام نفسی ایسی صفت قدیم ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مقرو، مسموع ہوتے ہیں دال کے مکتوب، محفوظ، مقرو، مسموع ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مقرو، مسموع ہونا لازم نہیں آتا، لہٰذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق وغیر حادث

ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "اِنَّ النَّارَ جَوْهَرٌ مُضِیٌٔ مُحْرِقٌ" (کہ آگ روشن اور جلانے والا مادہ ہے) یہ ایک جملہ ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے، سنا بھی جاتا ہے وغیرہ یہ بولا جانا، لکھا جانا، سنا جانا وغیرہ حروف، اصوات اور الفاظ کی خصوصیات میں سے ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت (جلانا) حروف واصوات وغیرہ کے قبیل سے ہے اس لیے کہ آگ کی حقیقت کو بولا، سنا، لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان، اوراق وغیرہ جل جاتے۔

فائدہ: "دفتی المصاحف" اصل میں یہ لفظ دفتین تھا اضافت کی وجہ سے "نون" گر گیا ہے "دفة" بفتح الدال و تشدید الفاء مفرد ہے بمعنی کنارہ وبغل "دفتا الطائر" پرندے کے دونوں بازو جو اس کے دونوں بغل ہوتے ہیں، "دفتا المصاحف" سے مراد وہ دو گتے ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لیے کتاب کے دونوں کناروں پر لگائے جاتے ہیں اور مصحف ان مجلد اوراق کو کہتے ہیں جس میں قرآن لکھا ہوا ہوتا ہے۔

> وَ تَحْقِيقُهٗ اَنَّ لِلشَّيْئِ وُجُوْدًا فِي الْاَعْيَانِ وَ وُجُوْدًا فِي الْاَذْهَانِ وَ وُجُوْدًا فِي الْعِبَارَةِ وَ وُجُوْدًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ هِيَ عَلٰى مَا فِي الْاَذْهَانِ وَ هُوَ مَا فِي الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْاٰنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا اَلْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِي الْخَارِجِ وَ حَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَ الْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے لیے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے۔ پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو ذہنوں میں ہے اور وہ ذہن اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے۔ پس جب قرآن ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے ہمارا قول "القران غیر مخلوق" میں ہے، مراد اس کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات محدثات کے لوازم میں سے ہیں اس سے وہ الفاظ مراد ہونگے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے ہمارے قول "قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ" میں ہے یا (الفاظ) مخیلہ (مراد ہوتے ہیں) جیسے ہمارا قول "حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ" میں ہے یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول "يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ" میں ہے۔

قولہ و تحقيقه ان للشيئ وجودا الخ ماتنؒ نے معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب دیا تھا شارحؒ یہاں سے اس کی مزید وضاحت فرمارہے ہیں، کہ شی کے لیے چار وجود ہوتے ہیں ہر ایک اعتبار سے مختلف حکم لگایا جاتا ہے (۱) وجود خارجی

(۲) وجود لفظی (۳) وجود ذہنی (۴) وجود کتابی، وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی مجازی وجودات ہیں ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:

(۱) وجود خارجی: شئی کا وجود خارج میں یعنی نفس الامر میں موجود ہو خواہ اس کو کوئی مانے یا نہ مانے خواہ اس کا تصور کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

(۲) وجود لفظی: شئی کے لیے ایک وجود لفظی ہوتا ہے کہ جو لفظ اس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کا تلفظ زبان سے کیا جائے اس کو وجود تعبیری بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) وجود ذہنی: وہ ہے کہ شئی کی صورت ذہن میں ہو۔

(۴) وجود کتابی: وہ ہے کہ جو لفظ شئی کے وجود کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا ہونا یعنی نقوش مراد ہیں اسی طرح بعینہ کلام کے مختلف وجود ہیں اس لحاظ سے اس پر مختلف احکام جاری کئے گئے ہیں۔

اگر کلام یعنی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام نفسی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود خارجی سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ اگر یوں کہا جائے ''القران غیر مخلوق'' اور اگر قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے ''قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ'' قراءت قرآن سے مراد الفاظ ہونگے جن کو ہم بولتے اور سنتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ''حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ'' (میں نے قرآن حفظ یعنی یاد کیا) اب قرآن کو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جائے گا اور قرآن سے الفاظ مخیلہ مراد ہونگے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ''یَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ'' اب قرآن کو وجود کتابی سے تعبیر کرینگے مراد اس سے نقوش ہونگے کہ جن کا چھونا محدث کے لیے حرام ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں، کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهٗ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِّلنَّظْمِ وَ الْمَعْنٰى جَمِيْعًا اَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنٰى۔

ترجمہ: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم۔ ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی ہے ''المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر'' کے ساتھ اور ان (ائمہ اصول) نے اس (قرآن) کو نظم اور معنی

دونوں کا نام قرار دیا ہے، یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کی وجہ سے۔

قوله و لما كان دليل الاحكام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر ائمہ اصول قرآن کی تعریف ایسی نہ کرتے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے جبکہ انہوں نے قرآن کی تعریف "المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلا متواترا" سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آرہی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے نہ کہ کلام نفسی کا۔

جواب: قرآن دونوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی الفاظ (کلام لفظی) اور معنی (کلام نفسی) کے مجموعہ کا نام ہے، ائمہ اصول نے قرآن کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے (جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے) ان کی غرض استنباط مسائل ہیں یعنی احکام وجوب، حرمت وغیرہ ان احکام کا تعلق کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔ اس لیے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ سے کی ہے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ ومعنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

وَ اَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِىْ هُوَ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِىُّ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّسْمَعَهٗ وَ مَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاَسْفَرَائِنِىُّ وَ هُوَ اِخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِىْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِىِّ فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَ الْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيْمِ۔

ترجمہ: اور بہرحال کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ پس اشعری اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اس (کلام نفسی) کا سننا ممکن ہے اور اس کا استاد ابواسحٰق اسفرائنی نے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابومنصور ماتریدیؒ کا پسندیدہ (مذہب) ہے پس باری تعالیٰ کے قول "حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" کا معنی یہ ہے کہ وہ الفاظ سن لئے جو اس (کلام نفسی) پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ" (کہ میں نے فلاں کے علم کو سنا) تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو کلام اللہ پر دال تھی لیکن جب وہ کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر تھی تو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیے گئے۔

قوله و اما الكلام القديم الذى هو صفة الله الخ یہاں سے شارحؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ کلام نفسی کی صفت مسموع لائی جاسکتی ہے یا نہیں یعنی کلام نفسی کو سنا جاسکتا ہے یا نہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے اگرچہ آواز نہ ہو بلکہ خرق عادت کے طور پر اس کو سنا جائے جیسے قیامت کے دن جنت میں مومن حضرات خرق عادت کے طور پر ذات باری تعالیٰ کو دیکھیں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت سے پاک ہیں ایسے ہی کلام نفسی کا سننا خرق عادت کے طور پر ممکن ہے گویا کہ ابوالحسن اشعری نے کلام نفسی کو حادث اور قدیم کے

درمیان مشترک مانا ہے، جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو تو اس سے کلام نفسی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے "حتی یسمع کلام اللہ" اور اس سے کلام لفظی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے "سَمِعْتُ الْقُرْآنَ" قرآن سے کلام لفظی مراد ہے۔

استاد ابو اسحٰق اسفرائنی نے کلام نفسی (جو اللہ کی صفت قدیم ہے) کے سننے کا انکار کیا ہے اسی قول کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے پسند کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل سماع، اصوات ہیں جبکہ کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے، جہاں بھی کلام کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں مراد اس سے کلام لفظی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ" کہ میں نے فلاں کا علم سنا ہے، علم قابل سماع چیز نہیں ہے بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ میں نے ایسے الفاظ سنے ہیں کہ جن سے اسکے علم کا پتہ چلتا ہے، پھر کسی نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کے کلام (نفسی) کو سنا تھا تو اس کے بارے میں جواب دیا ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے تھے جو کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے نہ کہ خود بذاتہ کلام نفسی کو سنا تھا پھر کسی نے کہا کہ ہم بھی ایسے الفاظ یعنی قرآن سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے تو ہمیں بھی کلیم اللہ کا لقب ملنا چاہیے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملا تھا ان کی کیا خصوصیت تھی۔

"لکن لما کان بلاواسطة الکتاب الخ" سے شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کسی کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سنا تھا اس لیے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب کیے گئے ہیں۔

فائدہ: استاد ابو اسحٰق: نام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے ابو اسحٰق کنیت ہے، اسفرائن ایک شہر ہے، آپ ایک زبردست متکلم تھے اصول میں آپ کا کوئی ثانی نہ تھا آپ شیخ ابو الحسن باہلی کے شاگرد تھے، باہلی صاحب شیخ ابو الحسن اشعریؒ کے شاگرد ہیں تو ایک واسطہ سے استاذ ابو اسحٰق شیخ ابو الحسن اشعری کے شاگرد ہوئے ۴۱۸ھ کو وفات پائی بروز عاشورہ بمقام نیشاپور، اسفرائن میں آپ کا مرقد مبارک بنا ہوا ہے۔ نیز متکلمین کے عرف میں استاذ سے مراد امام کبیر ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہی ہوتے ہیں، جس کا تعارف اوپر مذکور ہوا ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ حَقِيْقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِاَنْ يُّقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنْزَلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ اِلَى السُّوَرِ وَ الْآيَاتِ كَلَامَ اللهِ تَعَالىٰ وَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهِ وَ اَيْضًا اَلْمُعْجِزُ الْمُتَحَدّٰى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ حَقِيْقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ اِلَى السُّوَرِ اِذْ لَا مَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيْمَةِ قُلْنَا التَّحْقِيْقُ اَنَّ كَلَامَ اللهِ تَعَالىٰ اِسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ و مَعْنَى الْاِضَافَةِ كَوْنُهٗ صِفَةً لَّهٗ تَعَالىٰ وَ بَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَ الْآيَاتِ وَ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اَنَّهٗ مَخْلُوْقُ اللهِ تَعَالىٰ لَيْسَ مِنْ تَاْلِيْفَاتِ الْمَخْلُوْقِيْنَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ اَصْلًا وَ لَا يَكُوْنُ الْاِعْجَازُ وَ التَّحَدِّيْ اِلَّا فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالىٰ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کلام اللہ، معنی قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز ہے تو کلام کی نفی اس (نظم مؤلف) سے صحیح ہوتی بایں طور پر کہ کہا جائے کہ نازل شدہ الفاظ جو معجز ہیں جو سورتوں اور آیات کی طرف تقسیم کئے گئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے ہیں حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے۔ اور نیز معجز اور متحدّی بہ (جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے) وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود یہ (چیلنج) متصور ہوسکتا ہے اس نظم مؤلف میں جو سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے اس لیے کہ صفت قدیمہ کے ساتھ معارضہ کا کوئی معنی نہیں، تو ہم جواب دیں گے کہ (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم مشترک ہے جو کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی کلام کی) اضافت کا معنی اس کا (کلام کا) اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ (کلام) اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، مخلوق بندوں کی تالیف میں سے نہیں ہے پس بالکل نفی کرنا صحیح نہ ہوگی اور اعجاز اور چیلنج نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں۔

قولہ فان قیل لو کان کلام اللہ تعالیٰ الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ "فان قیل" سے "و الاجماع علی خلافه" تک ہے اس میں ایک اعتراض کا ذکر ہے، دوسرا حصہ "و ایضا المعجز المتحدی به" سے "لمعارضة الصفة القديمة" تک ہے اس حصہ میں بھی ایک اعتراض کا ذکر ہے، ماقبل والے اعتراض اور اس اعتراض کا حاصل ایک ہی ہے، تیسرا حصہ "قلنا التحقیق" سے آخر تک ہے اس حصہ میں دونوں اعتراضوں کا جواب ہے۔

اعتراض نمبر (۱): "فان قیل الخ" ماتنؒ نے ماقبل میں کلام اللہ (کلام نفسی) کے بارے میں بتایا "لیس من جنس الحروف و الاصوات" کہ کلام اللہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقتاً ہے اور نظم مؤلف یعنی قرآن (جو کہ کلام لفظی ہے) پر مجازاً ہے اور قاعدہ ہے کہ جب لفظ کا اطلاق کسی شی پر مجازاً کیا گیا ہو تو اس لفظ کی نفی شی سے کرنا جائز ہوتی ہے مثلاً "زید اسد" کہ زید بہادری میں شیر کی طرح ہے، زید پر "اسد" (شیر) کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے اب اسد کی زید سے نفی کرنا جائز اور صحیح ہے چنانچہ "زَیْدٌ لَیْسَ بِاَسَدٍ" کہنا درست ہے، تو یہاں بھی کلام کا اطلاق نظم مؤلف یعنی کلام لفظی پر مجازاً کیا گیا ہے تو اب نفی کرنا درست ہوگا یوں کہا جائے گا کہ قرآن (جو کہ نظم مؤلف یعنی جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کلام اللہ نہیں ہے تو یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن یعنی کلام لفظی کلام اللہ ہے، جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں حقیقتاً اور نظم مؤلف کے معنی میں مجازاً ہونا بھی باطل ہے۔

اعتراض نمبر (۲): "و ایضا المعجز المتحدی به الخ" کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر حقیقۃً ہے اور اسی پر اجماع ہے، مجاز کے معنی میں کہنا خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ نے اسی قرآن (جو آیات اور سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کے مثل لانے کا پوری دنیا والوں کو چیلنج کیا فرمایا "قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِہٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُھُمْ لِبَعْضٍ ظَھِیْرًا" اللہ تعالیٰ نے عرب والوں کو کلام نفسی کا معارضہ کرنے کے لیے نہیں کہا تھا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ (کلام نفسی) کا مثل پیدا کرو، یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے جو جائز نہیں، لہٰذا نظم مؤلف کے مثل لانے کا چیلنج کیا ہے چونکہ کفار کو نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے میں شبہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ رسول کا اپنا کلام ہے، تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ "المعجز المتحدی به کلام الله حقیقتا" یعنی متحدی بہ (کلام لفظی) حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی۔

جواب: "قلنا الخ" کلام اللہ کا لفظ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں کوئی مجاز نہیں ہوتا کیونکہ مشترک لفظی کی وضع ہر معنی کے لیے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر معنی حقیقی ہوتا ہے، تو ثابت ہوگیا کہ جس طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقۃً ہے بعینہٖ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر بھی حقیقۃً ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہے، البتہ جب کلام نفسی مراد ہوگی تو اس وقت کلام نفسی کی اضافت کلام اللہ کی طرف "اضافة الصفت الى الموصوف" کے قبیل سے ہوگی اس وقت کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جب کلام لفظی مراد ہوگی تو اس وقت کلام لفظی کی اضافت کلام اللہ کی طرف "اضافة المخلوق الى الخالق" کے قبیل سے ہوگی، کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے وہ بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی کلام لفظی جو حضور علیہ السلام پر نازل ہوا وہ بندوں کا کلام نہیں بلکہ اللہ کا کلام ہے۔

وَمَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَۃِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ اَنَّہٗ مَجَازٌ فَلَیْسَ مَعْنَاہُ اَنَّہٗ غَیْرُ مَوْضُوْعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اَنَّ الْکَلَامَ فِی التَّحْقِیْقِ وَ بِالذَّاتِ اِسْمٌ لِّلْمَعْنَی الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَ تَسْمِیَۃُ اللَّفْظِ بِہٖ وَ وَضْعُہٗ لِذٰلِکَ اِنَّمَا ھُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِہٖ عَلَی الْمَعْنٰی فَلَا نِزَاعَ لَھُمْ فِی الْوَضْعِ وَ التَّسْمِیَۃِ۔

ترجمہ: اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت (کلام) میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے پس اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ (کلام اللہ) نظم مؤلف کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ (معنی) یہ ہے کہ کلام حقیقۃً و بالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس (کلام) کے ساتھ اور اس (لفظ) کو اس (کلام) کے لیے وضع کر دینا محض اس (لفظ) کی معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف کے لیے کلام اللہ کے) وضع کیے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قولہ و ما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ انہوں نے نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور دونوں (کلام نفسی وکلام لفظی) کلام اللہ کے حقیقی معانی ہیں۔

جواب: مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دونوں معنوں پر اطلاق ہوتا ہے:

(۱) لفظ کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو جیسے لفظ اسد کا اطلاق رجل شجاع کے معنی میں مجاز ہے جو کہ اسد کا غیر معنی موضوع لہ ہے۔

(۲) لفظ تو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو لیکن یہ وضع کسی علاقہ کی وجہ سے ہو، تو مشائخ نے کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی پر جو مجازاً کیا ہے وہ مجاز بالمعنی الثانی کے اعتبار سے کیا ہے کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے، لفظ کلام اللہ کی وضع بھی ہر ایک کے لیے الگ الگ ہے اور کلام اللہ کا استعمال بھی ہر ایک کے اندر حقیقت ہے البتہ کلام اللہ، کلام نفسی کے لیے بالذات و بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور کلام لفظی کے لیے دال مدلول کے علاقہ کی وجہ سے (کہ کلام لفظی، کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے) وضع کیا گیا ہے، جس طرح معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہوتا ہے دال مدلول کا یا سبب مسبب کا یا علت معلول وغیرہ کا اس اعتبار سے دوسرا معنی حقیقی علاقہ دال ومدلول کی وجہ سے مجاز کے مشابہ ہو گیا اس لیے مشائخ نے کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہہ دیا۔

وَ ذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادَ بِهٖ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَ مَفْهُوْمُهٗ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَ الْمُرَادُ بِهٖ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَ مُرَادُهُمْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلَّفْظِ وَالْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَا وَهُوَ قَدِيْمٌ

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول میں ''کلام اللہ ایک معنیٰ قدیم ہے'' لفظ کے مقابلے میں نہیں ہے، حتی کہ اس (معنی سے) لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم مراد لیا جائے بلکہ (وہ معنی) عین کے مقابلے میں ہے اور مراد اس (معنی) سے وہ ہے جو قائم بذاتہٖ نہ ہو جیسا کہ تمام صفات ہیں اور ان (محققین) کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور قدیم ہے۔

قوله و ذهب بعض المحققين الخ مشائخ اشاعرہ کی کلام ''کلام اللّٰہ تعالیٰ معنیً قدیم'' میں معنیٰ کے لفظ سے بعض اصحاب کو یہ شبہ لاحق ہوا تھا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی قدیم پر حقیقۃً ہے اور کلام لفظی پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔

ایک جواب تو ماقبل میں شارحؒ نے دیا تھا، اب یہاں سے دوسرا جواب شارحؒ، قاضی عضد الدینؒ یعنی صاحب مواقف کی طرف سے نقل فرما رہے ہیں کہ مشائخ کی کلام ''کلام اللّٰہ تعالیٰ معنیً قدیم'' میں لفظ معنیٰ کے دو معانی

آتے ہیں:

(۱) لفظ کے مدلول ومفہوم کو معنی کہتے ہیں اس کا مقابل لفظ ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض اصحاب کو شبہ ہوگیا تھا کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے مراد کلام نفسی ہے اسی پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقۃً ہے۔ باقی کلام لفظی رہا اس پر کلام اللہ کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے حالانکہ صاحب مواقفؒ کہتے ہیں کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے یہ پہلا معنی مراد ہی نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہے جو درج ذیل ہے۔

(۲) دوسرا معنی لفظ معنیٰ کا یہ ہے کہ جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو جیسا کہ تمام صفات باری تعالیٰ مثلاً علم وقدرت وغیرہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں خود بذاتہ قائم نہیں ہیں، اس معنی کا مقابل عین ہے جو خود بذاتہ قائم ہوتا ہے۔ اب مشائخ کی کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنیٰ کا اول معنیٰ مراد ہے یا ثانی؟ اگر پہلا معنیٰ مراد لیتے ہیں تو پھر بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً معنیٰ کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرا معنیٰ مراد لیتے ہیں یعنی جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو تو اس وقت دوسرے معنی کے اعتبار سے معنی کی فہرست میں لفظ اور معنیٰ دونوں داخل ہو جائیں گے اور مشائخ کے کلام کی مراد یہ ہوگی کہ لفظ اور معنی یعنی کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں قدیم ہیں اور کلام اللہ ہیں، پھر اس پر اعتراض ہوا کہ جسکا ذکر آنے والی عبارت میں ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ فَاِنَّهٗ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللّٰهِ اِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى اَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبُ الْاَجْزَاءِ فِي نَفْسِهٖ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرَتُّبِ الْاَجْزَاءِ وَ تَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَ التَّرَتُّبُ اِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَ الْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوُّ قَدِيْمٌ وَ الْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ وَ اَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهٗ تَعَالٰى سَمِعَهٗ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهٖ اِلَى الْاٰلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهٖ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے، اس لیے کہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ کہ سین کا تلفظ "بسم اللہ" میں ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کرنے کے بعد بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ بذاتہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسا کہ وہ الفاظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہونے کے قائم ہیں اور ترتب صرف تلفظ اور قرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کا معنی ہے کہ مقروّ قدیم ہے اور قرأت حادث ہے اور بہر حال جو (الفاظ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں حتی کہ جس نے اللہ کے کلام کو سنا اس

نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا، اس کے آلہ کے (تلفظ) کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ (صاحب مواقف) کی کلام کا حاصل ہے۔

قولہ لا کما زعمت الحنابلة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے جو ماقبل میں صاحب مواقفؒ کے ذکر کردہ جواب سے پیش آیا ہے۔

اعتراض: صاحب مواقفؒ کی بات سے یہ ثابت ہوا کہ الفاظ (کلام لفظی) و معنی (کلام نفسی) دونوں قدیم ہیں تو پھر آپ میں اور حنابلہ میں کیا فرق رہا ہے، وہ بھی الفاظ کو یعنی قرآن کو قدیم مانتے ہیں اور آپ حضرات بھی الفاظ (قرآن) کو قدیم مان رہے ہیں۔

جواب: ان میں اور ہم میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اس طرح کہ حنابلہ نظم مؤلف مرتب الاجزاء کو قدیم مانتے ہیں یعنی یہ قرآن جو نظم مؤلف مرتب الاجزاء والا ہے قدیم ہے حالانکہ یہ بدیہی طور پر محال ہے، اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہوسکتا کہ جب تک باء کا تلفظ ختم نہیں ہوتا، تو سین بھی حادث اور باء بھی حادث ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں ان کو قدیم کہنا غلط ہے، یہ حنابلہ کے قول اور ان کی تردید کا ذکر تھا۔

ہماری مراد الفاظ کے قدیم ہونے سے یہ ہے کہ جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب ہیں ان میں تقدم و تأخر نہیں اور نہ ہی ان میں کوئی ترتیب ہے اور نہ ہی تالیف ہے، جس طرح حافظ قرآن کے ذہن میں سارا قرآن غیر مرتب طریقے سے موجود ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں، ہاں بوقت قرأت اس میں ترتیب ہوتی ہے کیونکہ حافظ قرآن پورے قرآن کو دفعۃً واحدۃً نہیں پڑھ سکتا، یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا، اس لیے کہ آلہ تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعۃً واحدۃً تلفظ پر قدرت نہیں ہے، ہاں البتہ دونوں میں فرق ہے جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں نہ ہی وہ آلہ تلفظ (زبان) کا محتاج ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا گویا کہ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا، یہ صاحب مواقفؒ کی کلام کا حاصل ہے۔

"**هذا المعنى قولهم المقر و قديم و القرأة حادثة الخ**" شارحؒ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو تقریر ماقبل میں کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ بھی ہے اور ہمارے ساتھ بھی۔ اول میں ترتیب نہیں اس وجہ سے وہ قدیم ہے اور ثانی میں ترتیب ہے، اس وجہ سے وہ حادث ہے، تو عبارت میں مقروّ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں اور قرأت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں۔

وَ هُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَنْطُوْقَةِ اَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطِ

وُجُوْدَ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَ نَحْنُ لَانَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ اِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسِمَةً فِیْ خِيَالِهٖ بِحَيْثُ اِذَا الْتَفَتَ اِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنْ اَلْفَاظٍ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُتَرَتِّبَةٍ وَاِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقفؒ کی مذکورہ تقریر) عمدہ ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے اس حال میں کہ وہ حروف منطوقہ (تلفظ کیے جانے والے حروف) یا ایسے حروف مخیلہ کہ جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی ایسے مرتب الاشکال نقوش سے منقول ہیں جو اس لفظ پر دال ہیں اور ہم نہیں سمجھتے حافظ قرآن کے نفس کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا (اس کے) خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتسم ہونا اس حیثیت سے کہ جب ان (صورتوں) کی طرف التفات کرے تو وہ ایسا کلام ہو جائے جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہو اور جب وہ تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

قولہ و هو جيدلمن يتعقل الخ یہاں سے شارحؒ کی طرف سے صاحب مواقفؒ کی مذکورہ کلام پر طعن ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب مواقف کی مذکورہ کلام تو بہت عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو اس بات کو سمجھ سکے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر اس میں ترتیب نہیں اور جو ہم حروف منطوقہ میں اور اشکال منقوشہ مرتبہ میں ترتیب دیکھتے ہیں جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی حروف مخیلہ جیسی ترتیب بھی نہیں ان الفاظ میں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں یہ تحقیق تو بڑی عمدہ ہے کہ جس سے بہت سارے اشکالات کا سد باب تو ہو جائے گا مگر سمجھ نہیں آئی جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہی معنیٰ سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہیں جب حافظ قرآن قوت خیالی کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ الفاظ وحروف (الفاظ مخیلہ) اور مرتّب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جب وہ بولتا ہے تو وہ الفاظ سنے جاتے ہیں۔ بہر حال جواب تو بہت عمدہ ہے کیونکہ اس سے بلا تکلف قواعد شرع کی موافقت ہو جاتی ہے، لیکن کیا کریں بات غیر معقول ہے کہ الفاظ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں مگر ان میں ترتیب نہ ہو، تقدم وتأخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ وحروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو اس کو سوچنا عقل سے باہر ہے کیونکہ اگر ترتیب نہ ہو تو پھر لَمَعٌ مَلَعٌ میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِیْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيْقِ وَالْاِيْجَادِ وَالْاِحْدَاثِ وَالْاِخْتِرَاعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَيُفَسَّرُ بِاِخْرَاجِ الْمَعْلُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلٰى اَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهٗ وَامْتِنَاعُ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ مُشْتَقٌّ عَلَى الشَّیْئِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ مَاخَذُ الْاِشْتِقَاقِ وَصْفًا لَهٗ قَائِمًا بِهٖ

ترجمہ: اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے کہ جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اسکی مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور (اسکی) تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (وہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اثبات پر متفق ہو جانے کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ) عالم کا خالق (اور) اسکا مکوّن ہے اور اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہو جانے کی وجہ سے بغیر اسکے کہ ماخذ اشتقاق اسکی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ والتکوین وھو المعنی الذی الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "من العدم الی الوجود" تک ہے اور دوسرا حصہ "صفة للّٰہ تعالیٰ" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "و التکوین الخ" ماتنؒ آٹھویں صفت کو بیان فرمارہے ہیں چونکہ ماتنؒ ماتریدیہ میں سے ہیں ان کے ہاں صفات حقیقیہ آٹھ ہیں جبکہ اشاعرہ کے ہاں سات صفات ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اشاعرہ تکوین کو امر اضافی و اعتباری قرار دیتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تکوین کو فعل تخلیق، خلق، ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنی یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

دوسرا حصہ: "صفة للّٰہ تعالیٰ الخ" یہاں سے تکوین کے وجود و ثبوت پر دلیل پیش کرنا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے خالق و مکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق شی پر بغیر اسکے ماخذ اشتقاق کے ممتنع و محال ہے، لہٰذا جب عقل و نقل سے اللہ تعالیٰ کا خالق و مکون (اسم مشتق) ہونا ثابت ہے تو خلق و تکوین (ماخذ اشتقاق) بھی اس اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت ہوگی اور جو صفت کسی موصوف کیساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے، لہٰذا تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

اَزَلِیَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّه' يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ اَلثَّانِىْ اَنَّه' وَصَفَ ذَاتَه' فِىْ كَلَامِهِ الْاَزَلِيِّ بِاَنَّه' الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِى الْاَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكِذْبُ اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَى الْمَجَازِ وَ اللَّازِمُ بَاطِلٌ اَىِ الْخَالِقُ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ اَوِ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ عَلٰى اَنَّه' لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَيْهِ اَلثَّالِثُ اَنَّه' لَوْ كَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَكْوِيْنٍ اٰخَرَ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَهُوَ مَحَالٌ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ تَكْوِيْنِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّه' مُشَاهَدٌ وَ اِمَّا بِدُوْنِهٖ فَيَسْتَغْنِى الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْاِحْدَاثِ وَ فِيْهِ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ اَلرَّابِعُ اَنَّه' لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِىْ ذَاتِهٖ فَيَصِيْرُ مَحَلًّا لِّلْحَوَادِثِ اَوْ فِىْ غَيْرِهٖ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَبُو الْهُذَيْلِ مِنْ اَنَّ تَكْوِيْنَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهٖ فَيَكُوْنُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَ مُكَوِّنًا لِنَفْسِهٖ وَلَا خِفَاءَ فِى اسْتِحَالَتِهٖ۔

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چند وجوہ سے، اول یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے اس

دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ دوم یہ ہے کہ اس (اللہ) نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو (تو اللہ تعالیٰ کا) کاذب ہونا لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق (کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا) بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے۔

علاوہ ازیں اگر خالق کا اطلاق اس (اللہ تعالیٰ) پر جائز ہو، قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا اس پر اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو یا تو (وہ تکوین) دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے تکوین عالم کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے (حادث ہوگا) پس حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس میں صانع کا بے کار ہونا (لازم آتا) ہے، چہارم یہ ہے کہ اگر (وہ تکوین) حادث ہو تو اسکا حدوث یا تو ذات باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا (ایسی صورت میں وہ اللہ تعالیٰ) محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں (حادث ہوگا) جیسا کہ اسکی جانب ابوالھذیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنی ذات کے لیے خالق اور مکون ہو جائے گا اور اسکے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں۔

قولہ ازلیۃ بوجوہ الاول الخ ماتنؒ نے فرمایا کی صفت تکوین ازلی ہے، شارحؒ نے اسکا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے۔

(۱) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا تکوین کا حادث ہونا باطل لہٰذا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، خالق اور مکوِّن دونوں متحد ہیں تو ازل ہی سے صفت تکوین وخلق کا ہونا ضروری ہے، اگر تکوین کو حادث مانا گیا تو پھر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور اگر کوئی اس دلیل کا یہ جواب دے (جیسا کہ امام غزالیؒ نے جواب دیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کا معنی خالق فی المستقبل ہے یا آئندہ خالق ہوگا پھر قادر علی الخلق کے معنی میں ہے یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگر چہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔ (جیسا کہ صاحب جمع الجوامعؒ نے کہا ہے) تو شارحؒ اشاعرہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں خالق کے مجازی معنیٰ ہیں اور یہ تو معنی حقیقی (کہ خلق صفت ازلیہ ہے) کے متعذر ہوئے بغیر مجاز کی طرف رجوع کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسی طرح اگر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو (کہ وہ ہر چیز کے پیدا کرنے میں قادر ہوگا) جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء کے معنی میں بھی جائز ہونا چاہیے، مثلاً قادر علی البیاض، قادر علی السواد، قادر علی الاحمر ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو ابیض واسود واحمر کہنا جائز ہونا چاہیے حالانکہ بالاتفاق ان اسماء کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر باطل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امام

غزالیؒ اور صاحب جمع الجمع کا جواب درست نہیں۔

(۳) اگر تکوین حادث ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا تکوین کا وجود خود بخود ہوگا، پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے، لہٰذا تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہونا باطل ہے، نیز اس صورت میں عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ مشاہد اور موجود ہے کیونکہ عالم کا وجود تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور تکوینات کا غیر متناہیہ ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہٰذا عالم کا وجود محال ہوگا، (۲) دوسری صورت میں حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی اور بے نیاز ہونا اور صانع کا بے کار ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب ایک چیز کا بغیر محدث و صانع کے موجود ہونا ممکن ہوگا، اسی طرح تمام جہان کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا، تو پھر صانع کی کوئی حاجت و ضرورت نہ رہے گی اور یہ باطل ہے، جب دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو تکوین کا حادث ہونا باطل ہوگیا، ازلی ہونا ثابت ہوگیا۔ یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

(۴) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں، (۱) تکوین یا تو ذات باری تعالیٰ میں حادث ہوگی، اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو ذات باری تعالیٰ کے حدوث کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے، یا ذات باری تعالیٰ کے علاوہ میں حادث ہوگی، جیسا کہ معتزلہ میں سے ابوالھذیل کا مذہب ہے کہ تکوین ہر جسم کے ساتھ قائم ہے، تو اس صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق و مکون ہونا لازم آئے گا کیونکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی خالق و مکوِّن ہوتا ہے اور ہر جسم کا اپنا خالق و مکوِّن ہونا باطل ہے، جو باطل کو مستلزم وہ خود باطل، لہٰذا صفت تکوین کا اللہ تعالیٰ کے علاوہ میں پایا جانا باطل، جب دونوں شقیں باطل ہوگئیں تو صفت تکوین کا حادث ہونا باطل ہوا، ازلی ہونا ثابت ہوگیا۔

وَ مَبْنٰی هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ عَلٰی اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰی اَنَّهٗ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَ الْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰی وَ تَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْئٍ وَ مَعَهٗ وَ بَعْدَهٗ وَ مَذْكُوْرًا بِاَلْسِنَتِنَا وَمَعْبُوْدًا وَ مُمِيْتًا وَ مُحْيِيًا وَ نَحْوَ ذٰلِكَ وَ الْحَاصِلُ فِی الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيْقِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِمَاتَةِ وَالْاِحْيَاءِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰی كَوْنِهٖ صِفَةً اُخْرٰی سِوَی الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلٰی وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَ عَدَمِهٖ عَلَی السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ: اور ان (مذکورہ) دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسا کہ علم اور قدرت۔ اور محققین متکلمین میں سے اس بات پر ہیں کہ وہ (تکوین) اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر

چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور ممیت اور محیی ہونا اور اسکی مثل اور حاصل ازل میں وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے، اس (تکوین) کے قدرت اور ارادے کے علاوہ دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ قدرت اگرچہ اسکی نسبت مکوِّن کے وجود اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادے کے ملنے کے ساتھ دونوں جانبوں (وجود اور عدم) میں سے ایک جانب خاص ہو جاتی ہے۔

قوله و مبنى هذه الادلة سے **و نحو ذلك الخ** تک اس عبارت میں شارحؒ کا مقصد اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے اور مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرنا ہے جو تکوین کے ازلی ہونے پر بیان کی گئی ہیں وہ تب درست ہوسکتی ہیں کہ جب تکوین بھی علم وقدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے حالانکہ محققینِ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صفت تکوین کوئی حقیقی اور علیحدہ مستقل صفت نہیں ہے جس طرح علم وقدرت وغیرہ مستقل حقیقی صفات ہیں بلکہ تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔ (اضافت متکلمین کے ہاں وہ امر موہوم ہے کہ جس کو کسی دوسری شی کی نسبت سے سمجھا جائے اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جن کا وجود خارج میں نہ ہو اور نہ ہی اعتبار کرنے والوں کے ذہن میں ان کا قیام ہو) بہر حال تکوین اعتبارِ عقلی اور اضافی شی ہے جس طرح قبلیت ومعیت وبعدیت اضافی امور میں سے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا، بایں معنی اضافی واعتباری اوصاف ہیں کہ قبلیت معیت بعدیت دوسری شی کے بغیر متصور نہیں ہوسکتیں۔ (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بِاَلْسِنَتِنَا ہونا بھی امر اضافی ہے، اس لیے کہ مذکور تب ہوگا جب اَلْسِنَہ موجود ہوں۔ (۳) اسی طرح معبود ہونا، مارنا، زندہ کرنا بھی امور اضافی ہیں کیونکہ ان کا معنی بغیر عابد کے اور جس کو مارا جائے اور زندہ کیا جائے کے بغیر معبود، محیی اور ممیت کا وجود متصور نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں کہ جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو تو وہ معبود کیسے ہوگا، اسی طرح جب کوئی چیز لائق اماتت واحیاء ہوگی تو اسی وقت محیی اور ممیت بھی ہوگا۔ بہر حال یہ سب یعنی قبلیت، بعدیت، معیت، اَلْسِنَہ، عابد وغیرہ (جو کہ امور اضافی ہیں) حادث ہیں، ان کے حدوث سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، اسکے حادث ہونے سے بھی کوئی محال یعنی مکوِّن (ذات باری تعالیٰ) کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

"والحاصل فی الازل هو مبدأ التخليق الخ" شارحؒ فرماتے ہیں کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ (تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ) کا مبدأ اور علت بنے اور مذکورہ اوصاف کا مبدأ اور علت صرف قدرت اور ارادہ ہے، اس کے علاوہ کوئی صفت نہیں ہے اور قدرت کا تعلق شی کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت ہوتی ہے کہ وہ مقدور کو وجود میں لائے یا نہ لائے، مگر جب اس قدرت کے ساتھ ارادے کا انضمام ہو جاتا ہے تو پھر شی کی دونوں جانبوں (وجود وعدم) میں سے ایک جانب کو ترجیح مل جاتی ہے، تکوین ارادہ اور قدرت کے تعلق سے

وجود میں آتی ہے، لہٰذا تکوین ارادہ وقدرت کے علاوہ کوئی مستقل صفت نہیں ہے، بلکہ امر اضافی ہے جو کبھی ترزیق کی شکل میں، کبھی احیاء، کبھی اماتت وغیرہ کی شکل میں ہوتی ہے، ارادہ وقدرت ہی مبدأ تکوین ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَ هُوَ مَحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَ هُوَ اَيِ التَّكْوِيْنُ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ وَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ لَا فِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهٖ وَ اِرَادَتِهٖ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَ اَبَدًا وَ الْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ غَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا لِكَوْنِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً۔

ترجمہ: اور جب تکوین کے حدوث کے قائلین نے یوں استدلال کیا ہے کہ تکوین کا تصور مکوّن کے بغیر نہیں ہوسکتا جیسا کہ ضرب کا (تصور) بغیر مضروب کے (نہیں ہوسکتا) پس اگر وہ (تکوین) قدیم ہو تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مصنفؒ نے جواب کی طرف اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا اور وہ یعنی تکوین بنانا ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اپنے علم اور ارادے کے مطابق۔ پس تکوین باقی ہے ازل اور ابد میں اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جیسا کہ علم وقدرت اور ان دونوں کے علاوہ صفات قدیمہ میں ہے وہ صفات قدیمہ کہ ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و لما استدل القائلون الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "و ھو محال" تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے، دوسرا حصہ "اشار الی الجواب بقولہ" سے آخر تک ہے، اس حصے میں ماتنؒ نے اشاعرہ کی مذکورہ دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور شارحؒ نے اسکی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: (دلیل اشاعرہ) اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مضروب کے بغیر ضرب کا تصور نہیں ہوسکتا اسی طرح مکوّن کا تصور بھی بغیر تکوین کے نہیں ہوسکتا، اب اگر تکوین ازلی اور قدیم ہو تو اس صورت میں مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ بالاتفاق مکوّنات حادث ہیں، لہٰذا تکوین بھی حادث ہے۔

دوسرا حصہ: "اشار الی الجواب الخ" ماتنؒ نے اشاعرہ کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین ازلی اور قدیم ہے، البتہ اسکا تعلق مکوّنات ومخلوقات کے ساتھ حادث ہے تو تعلق کا حدوث مکوّنات و مخلوقات کے حدوث کو مستلزم ہے، لیکن تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم وقدرت ہے کہ ان کے تعلقات کا حدوث معلومات ومقدورات کے حدوث کو تو مستلزم ہے لیکن علم وقدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے بلکہ علم وقدرت ازلی و

قدیم ہیں۔لیکن ماتنؒ کی عبارت مذکورہ واضح طور پر جواب پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لیے شارحؒ نے اسکو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا ہے۔

نیز ماتنؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ومکوّن ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم کے ہر ہر جزء کے بھی صانع اور مکوّن ہیں، ماتنؒ کی یہ عبارت "و لکل جزء من اجزائه الخ" فلاسفہ پر رد ہے، جنھوں نے عالم کے بعض اجزاء (ھیولیٰ اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ) کو مصنوعات ومکوّنات میں شمار نہیں کیا بلکہ ان کو قدیم مانا ہے، ماتنؒ نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ کائنات کا ہر ہر جزء مکوّن ومخلوق ہے اور حادث ہے نہ کہ قدیم، یہ ماتنؒ کے کلام کا حاصل ہے۔جس میں جواب کے دو پہلو ہیں اول پہلو تو یہی ہے جو ذکر کیا گیا، یعنی مکوّنات حادث ہیں اور تکوین قدیم ہے، اور ان دونوں کا تعلق بھی حادث ہے۔دوسرا پہلو یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اسکا تعلق بھی قدیم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض وجود میں لانی ہے، لہٰذا تکوین کا تعلق مکوّنات سے قدیم ہوا پھر بھی تکوین کو قدیم اور مکوّن کو حادث کہا جائے گا کیونکہ مکوّنات کے اوقات حادث ہیں، لیکن شارحؒ نے متن کے بعد "فالتکوین باق ازلا و ابدا الخ" کہہ کر جواب کے اول پہلو کی تعیین فرمادی۔

وَ هٰذَا تَحْقِيْقُ مَايُقَالُ اِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَ اسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَ هُوَ مَحَالٌ وَ اِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَ هُوَ بَاطِلٌ اَوْلَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلَّقِ بِهٖ وَ مَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ بِالتَّكْوِيْنِ قَوْلٌ بِحُدُوْثِهٖ اِذِ الْقَدِيْمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالْغَيْرِ وَ الْحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ فَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى الْقَدِيْمِ وَ الْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰى مَا تَقُوْلُ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ وَ اَمَّا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ فَالْحَادِثُ مَا لِوُجُوْدِهٖ بِدَايَةٌ اَيْ يَكُوْنُ مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ وَ الْقَدِيْمُ بِخِلَافِهٖ وَ مُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِالْغَيْرِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحُدُوْثَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مُحْتَاجًا اِلَى الْغَيْرِ صَادِرًا عَنْهُ دَائِمًا بِدَوَامِهٖ كَمَا ذَهَبَ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ فِيْمَا ادَّعُوْا قِدَمَهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهُيُوْلٰى مَثَلًا۔

ترجمہ: اور یہ اس (جواب کی) تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور اسکی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کا بے کار ہونا اور حوادث کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔اور اگر تعلق رکھے تو پھر (یہ تعلق) مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اس (اللہ تعالیٰ) سے تعلق رکھتا پس عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) پس تکوین بھی قدیم ہوگی اس مکوّن کے حادث ہونے کے ساتھ جو اس (تکوین) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔اور جو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق

کا قائل ہونا یہ اس (مکوَّن) کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کیساتھ نہ ہو اور حادث وہ ہے کہ جس کا تعلق اس (غیر) کے ساتھ ہو۔ پس اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے اس طریقے پر جس کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے ہاں حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی وہ مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض اس (مکوَّن) کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہو اس سے صادر ہو، اس (غیر) کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ چلے گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں کہ جن کے قدیم ہونے کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، جیسے ہیولیٰ ہے مثلاً۔

قولہ و هذا تحقيق ما يقال الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "**و هذا تحقيق**" سے "**وما يقال**" تک ہے، اس حصہ میں امام نور الدین بخاریؒ (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے محققین اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کا معارضہ کرتے ہوئے تکوین کے قدیم ہونے پر استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ "**وما يقال**" سے "**ففيه نظر**" تک ہے، اس حصہ میں صاحب کفایہ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اے اشاعرہ کہ تمہارا استدلال تمہارے خلاف ہی پڑ رہا ہے، تیسرا حصہ "**ففيه نظر**" سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ نے صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب کو رد کیا ہے۔

پہلا حصہ: "**وهذا تحقيق ما يقال الخ**" امام نور الدین بخاریؒ نے اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں، پہلے دو احتمال باطل ہیں، تیسرا ثابت اور متعین ہے۔ فرماتے ہیں کہ وجودِ عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ اور اسکی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ نہ ہو یہ احتمال باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا بے کار ہونا اور عالم کے وجود کا موجد و محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہٰذا وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ ضرور ہوگا، اب دو احتمال ہیں، یا تو صفات قدیمہ کے ساتھ تعلق وجود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا یا نہیں، اول احتمال باطل ہے، اس لیے کہ وجود عالم کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا دوسرا احتمال ثابت ہو گیا کہ صفت قدیمہ کے ساتھ وجود عالم کا تعلق اس (عالم) کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح تکوین ہے جو صفت ازلیہ اور قدیم ہے مکوَّن کے ساتھ تعلق ہونے کی بناء پر مکوَّن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لہٰذا مکوَّن و مخلوق کا حادث ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: "**وما يقال الخ**" صاحب کفایہؒ نے کہا کہ اے اشاعرہ! تم نے کہا ہے کہ بغیر مضروب کے ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا، اسی طرح بغیر مکوَّن کے تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا، اگر تکوین ازلی ہو تو پھر مکوَّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے تم نے اپنے اس استدلال میں مکوَّن کا تعلق تکوین کے ساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث

ہوتا ہے، تو مکوّن کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ مکوّن کا قدیم ہونا ثابت ہوا، تو آپکا استدلال خود آپکے خلاف جارہا ہے۔

تیسرا حصہ: "ففيه نظر الخ" اس حصے میں شارح علامہ تفتازانیؒ نے صاحب کفایہ کے جواب کو رد کیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، یہ تو حادث بالذات ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو، جبکہ متکلمین کے ہاں حادث کی تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ نیز کسی چیز کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات، مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسکے وجود کا تعلق واجب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس سے بالا یجاب یعنی بلا ارادہ واختیار صادر ہے اس لحاظ سے وہ حادث بالذات ہے مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جواب تو آپ کا عمدہ ہے مگر کیا کریں یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے آپ کا جواب درست نہیں۔

نَعَمْ إِذَا أَثْبَتْنَا صُدُوْرَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَارِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ بِدَلِيْلٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِتَكْوِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى قَوْلًا بِحُدُوْثِهٖ۔

ترجمہ: جی ہاں! جب ہم ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے، نہ کہ بالا یجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہوگا، قائل ہونا مکوّن کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

قولہ: نعم اذا اثبتنا الخ شارحؒ اس عبارت میں یہ فرمارہے ہیں کہ ماقبل میں صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب میں کچھ کمزوری ہے، اگر اس میں کچھ تصرف کر لیا جائے تو جواب درست ہو سکتا ہے، وہ تصرف یہ ہے کہ اگر مکوّن یعنی عالَم کا صانع مختار کا مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے کہ جو وجودِ عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تا کہ دور لازم نہ آئے (کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر ومختار ہونے پر اور قادر ومختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر، یہی دور ہے جو کہ محال ہے) تو ایسی صورت میں مکوّن کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکوّن کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ (مکوّن) فاعل مختار کا مصنوع ہے اور فاعل مختار کا مصنوع حادث (بمعنیٰ مسبوق بالعدم) ہوتا ہے کیونکہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد وتکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں کرے گا، پہلی صورت تحصیلِ حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے محال ہے تو لامحالہ اس کے ایجاد کا ارادہ اس کی عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مکوّن یعنی عالَم کا حادث ہونا

صانع مختار سے ثابت کیا جاتا ہے بایں معنیٰ کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو پھر اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے تو معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلٰى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ قِدَمَ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ كَالْهَيُوْلٰى وَاِلَّا فَهُمْ اِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِقِدَمِهَا بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰى عَدَمِ تَكَوُّنِهٖ بِالْغَيْرِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ (مصنفؒ کا) عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کی تصریح کرنا اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جو گمان کرتے ہیں کہ بعض اجزاء قدیم ہیں جیسا کہ ہیولیٰ۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولیٰ) کے قدیم ہونے کے، مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنیٰ میں۔ نہ کہ مکوّن بالغیر نہ ہونے کے معنیٰ میں۔

قولہ و من ههنا الخ یہ **ففيه نظر** (مذکور) کا بقیہ حصہ ہے اور درمیان میں شارحؒ کا قول " **نعم اذا اثبتنا الخ** " جملہ معترضہ تھا۔ ماقبل میں شارحؒ نے حادث کا وہ معنیٰ بیان کیا تھا جو متکلمین کے ہاں ہے، یہاں سے اسی معنیٰ کی تائید پیش کر رہے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ نیز بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ماتنؒ نے جو "**و لكل جزء من اجزائه**" کی تصریح فرمائی ہے یہ دراصل فلاسفہ پر رد ہے وہ اس طرح کہ فلاسفہ نے اجزاء عالم میں سے بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ کو حادث بالذات یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور قدیم بالزمان مانا ہے یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو۔

ماتنؒ نے اس بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو بنایا اور اسکے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو اسکے وقت میں بنایا اور ان پر عدم طاری رہ چکا ہے، جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، لہٰذا ہیولیٰ وصورت جسمیہ وغیرہ من جملہ عالم کے اجزاء میں سے ہیں یہ بھی حادث ہیں، کیونکہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے (جیسا کہ ماقبل میں ہم "**العالم بجميع اجزائه محدث**" کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں) اس لئے کہ حادث اور قدیم کا وہ معنیٰ مراد لیا گیا ہے جو متکلمین کے ہاں ہے، جسکا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اگر حادث کا یہ معنیٰ مراد لیا جائے کہ جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج تو ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو پھر ماتنؒ کی کلام "**ولكل جزء من اجزائه**" فلاسفہ پر رد نہ ہوگی۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ التَّكْوِيْنُ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَاَنَّ وِزَانَهٗ مَعَهٗ وِزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِيَّةٌ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَيْنِ اَعْنِى الضَّارِبَ وَالْمَضْرُوْبَ وَالتَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ الْاِضَافَةِ الَّتِيْ هِيَ اِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ لَا عَيْنُهَا حَتّٰى لَوْ

كَانَتْ عَيْنَهَا عَلٰى مَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ مُكَابَرَةً وَ اِنْكَارًا لِلضَّرُوْرِيِّ۔

ترجمہ: اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکوّن کے وجود کے نہیں کیا جا سکتا اور اس (تکوین) کا درجہ اس (مکوّن) کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ ہے۔ اس لیے کہ ضرب صفت اضافی ہے جو متضایفین کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو اضافت کا مبدأ ہے وہ اضافت جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ اس کا عین ہے، یہاں تک کہ اگر وہ (تکوین) عین اضافت ہو جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو البتہ ہوگا قائل ہونا تکوین کے تحقق کا بغیر مکون کے تکبر اور بدیہی کا انکار۔

قولہ و الحاصل انالا نسلم الخ سے شارحؒ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے نہیں پایا جا سکتا، ایسے ہی تکوین ہے، کہ تکوین بغیر مکوّن کے نہیں پائی جا سکتی، شارح نے کہا کہ یہ قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ضرب صفت اضافیہ ہے، جبکہ تکوین صفت حقیقیہ ہے، ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جا سکتا، جبکہ تکوین بغیر مکوّن کے پائی جاتی ہے، جو کہ حقیقی صفت ہے، اضافی نہیں ہے، بلکہ تکوین اضافت کا مبدأ و منبع ہے، یعنی تخلیق و ترزیق و احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے، جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے نہ کہ خود تکوین امر اضافی ہے۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ تکوین اگر امر اضافی ہوتی جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کی کلام میں تسامحاً کہہ دیا گیا ہے تو پھر ایسی صورت میں واقعۃً بغیر مکوّن کے تکوین کے پائے جانے کا قول ہٹ دھرمی اور بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

فَلَا يَنْدَفِعُ بِمَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِيْلُ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ لِتَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ وَ وُصُوْلِ الْاَلَمِ اِلَيْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ، اِذْ لَوْ تَأَخَّرَ لَانْعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِي تَعَالٰى فَاِنَّهٗ اَزَلِيٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ يَبْقٰى اِلٰى وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ۔

ترجمہ: تو (اشعریہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا اس (جواب) سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو ضروری ہے اس (ضرب) کا تعلق مفعول کے ساتھ اور درد کا پہنچنا اس (مفعول) تک یعنی مفعول کا وجود اس کے ساتھ اس لیے کہ اگر (مفعول کا وجود) مؤخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہو جائے گا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے، اس لیے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

قولہ فلا يندفع الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب عمدہ کی بات نقل کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں، صاحب عمدہ نے

کہا ہے کہ تکوین بھی ضرب کی طرح صفت اضافیہ ہے جس طرح ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاتا اسی طرح تکوین بھی بغیر مکوّن کے نہیں پایا جاتا، جب ایسی بات ہے تو اشاعرہ نے صاحب عمدہ کو کہا کہ پھر تو تکوین کو بھی حادث کہنا چاہیے جس طرح ضرب حادث ہے، حالانکہ ماتریدیہ والے تکوین کو صفت حقیقی اور قدیم وازلی مانتے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ بات تو درست ہے لیکن تکوین اور ضرب میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ ضرب ایک عرض ہے اور عرض کے بقاء کے لیے ایک محل مقوِّم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب ومضروب کے نہیں ہوسکتا اس لیے ضرب (عرض) کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم (درد) کے مفعول تک پہنچنے کے لیے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے، اگر دونوں (ضرب ومضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ مؤخر ہوا تو پھر لازم آئے گا کہ عرض دو زمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ بخلاف فعل الباری یعنی تکوین کے وہ واجب البقاء ہے، ازل سے ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

حاصل کلام صاحب عمدہ کی بات کا یہ ہے کہ ہیں تو دونوں (تکوین اور ضرب) اضافی مگر دونوں میں فرق ہے، ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور تکوین غیر عرض یعنی عین ہونے کی بناء پر قدیم ہے اور ازلی ہے۔

شارحؒ نے صاحب عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مذکورہ بات انکی تسلیم نہیں ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے اور ضرب کو عین اضافت کہا جائے۔

"**بخلاف فعل الباری الخ**" یہاں سے مراد صفت تکوین ہے اس لیے کہ شارحؒ خود اشعری ہیں اور اشاعرہ کے ہاں تکوین صفات افعال میں سے ہے، اس لیے تکوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَ الْاَكْلِ مَعَ الْمَاْكُوْلِ۔

ترجمہ: اور وہ (تکوین) مکوّن کا غیر ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے بداہۃً جیسا کہ ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

قولہ وھو غیر المکون عندنا الخ یہاں سے ماتنؒ اشاعرہ کی اس بات کی تردید کررہے ہیں کہ ان کے ہاں تکوین مکوّن کا عین ہے، شارحؒ نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، دوسری دلیل چار خرابیوں پر مشتمل ہے، ہر خرابی ایک دلیل کے قائم مقام ہے، گویا کہ دوسری دلیل چار دلائل پر مشتمل ہے، مذکورہ عبارت میں فقط دلیل اول کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب میں، اکل اور ماکول میں مغایرت ہے کہ ضرب مارنے کو اور مضروب جس کو مارا جائے کہتے ہیں اسی طرح اکل کھانے کو اور ماکول جس کو کھایا جائے، کہتے ہیں دونوں میں مغایرت ہے، بعینہٖ اسی طرح تکوین اور مکوّن میں مغایرت ہے، نہ کہ ان کے مابین عینیت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

وَ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِىْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَ هُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ: اوراس لیے کہ اگر وہ (تکوین) عین مکوّن ہوتو لازم آئے گا کہ مکوّن ازخود مکوّن اور مخلوق ہو،اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ اس تکوین کی وجہ سے مکوّن ہوا جواس کا عین ہے۔پس یہ (مکون) قدیم ہوگا جو مستغنی ہوگا صانع سے اور یہ محال ہے۔

قولہ و لانہ لو کان الخ یہاں سے شارحؒ تکوین اور مکوّن کے درمیان غیریت پر دوسری دلیل ذکر کررہے ہیں کہ اگر تکوین کو مکوّن کا غیر نہ مانا جائے تو چار خرابیاں لازم آئیں گی۔اس عبارت میں پہلی خرابی کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اگر تکوین مکوّن کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہوتو پھر یہ لازم آئے گا کہ مکوّن ازخود مخلوق وموجود ہو کیونکہ مکوّن اس تکوین کے سبب موجود ہوگا جو مکوّن کا عین ہے،تو لازم آئے گا کہ مکوّن خود اپنی ذات سے موجود ہوا،اور جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہوتو وہ قدیم ہوتا ہے تو مکوّن جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور قدیم چونکہ صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہٰذا عالم یعنی مکوّن بھی صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے،جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے،لہٰذا تکوین اور مکوّن کے درمیان عینیت کا ہونا محال ہے۔

وَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوٰى اَنَّهٗ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَ تَاْثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِهٖ بِنَفْسِهٖ وَ هٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَ الْعَالَمَ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَ صَانِعُهٗ هٰذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا علاوہ اس کے کہ وہ (خالق) مقدم ہے اس (عالم) سے،قادر ہے اس پر بغیر کسی کاری گری اور تاثیر کے اس (عالم) میں عالم کے بذاتِ خود متکوّن ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔اور یہ اس (اللہ تعالیٰ) کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے،یہ خلاف مفروض ہے۔

قولہ و ان لا یکون للخالق الخ اگر تکوین مکوّن کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صانع نے عالم (مکوّن) میں اپنا کوئی اثر نہیں دکھایا اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کاری گری کی،صانع کا عالم (مکوّن) کے ساتھ زیادہ سے زیادہ یہ تعلق ہوگا کہ صانع اس عالم سے مقدم ہے وہ بھی برائے نام اور صانع قادر ومختار ہے اس عالم پر وہ بھی برائے نام،اس کے علاوہ اس صانع کا کوئی اثر نہیں کیونکہ مکوّن (عالم) خود بخود مخلوق ہوا ہے۔نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ خالق عالم بھی نہیں ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق عالم وصانع عالم ہیں،لہٰذا یہ ساری خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تکوین کو مکوّن کا عین مانا گیا۔

وَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُكَوِّنًا لِّلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَ التَّكْوِيْنُ

اِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكَوَّنِ لَا يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن بھی نہ ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب مکوَّن کا عین ہے تو پھر وہ (تکوین) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

قولہ و ان لا یکون الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکوَّن ماننے کی صورت میں تیسری خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ تکوین کو عین مکوَّن ماننے کی صورت میں یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن نہیں ہے اس لیے کہ مکوِّن وہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جبکہ تکوین عین مکوَّن ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوئی، اس لیے اللہ تعالیٰ مکوِّن نہ ہوئے حالانکہ یہ بات بداہۃً باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ مکوِّن نہیں ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ تکوین مکوَّن کا عین نہیں۔

وَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ سَوَادِ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ وَ هٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلسَّوَادِ اِذْ لَا مَعْنٰی لِلْخَالِقِ وَ الْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَ السَّوَادُ وَ هُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ۔

ترجمہ: اور (لازم آئے گا) کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں مگر یہ کہ جس ذات کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور وہ دونوں (خلق اور سواد) ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

قولہ و ان یصح القول الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکوَّن ماننے کی صورت میں چوتھی خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ ایک کالا پتھر ہے، اسکی سیاہی مکون ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے یعنی یہ پتھر خالق سواد ہے، اس لیے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکوَّن ہے، جب تکوین اور مکوَّن کو ایک ہی مانا جائے تو خلق اور سواد ایک ہی ہوں گے اور دونوں کا محل بھی ایک ہی ہوگا اور وہ پتھر ہے تو خلق جس کے ساتھ قائم ہوگا سواد بھی اسی کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ یہ دونوں قائم ہیں وہ اسود ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اس پتھر (هذا الحجر) کے سواد کا خالق اسود ہے، اور اسود خود پتھر ہے، تو پتھر خود خالق سواد ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ اسود نہیں اس لیے وہ خالق سواد بھی نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بات بداہۃً باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق سواد نہ ہو، لہٰذا جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، تو تکوین کو عین مکوَّن ماننا باطل ہے۔

وَ هٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰی كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَ الْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَ لَا يُنْسَبُ اِلَی الرَّاسِخِيْنَ عَنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَا تَكُوْنُ اسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰی مَنْ لَهٗ اَدْنٰی تَمَيُّزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهِ مَحَلًّا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَ خِلَافِ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: اور یہ سب کے سب تنبیہ ہے فعل اور مفعول کے آپس میں مغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر لیکن مناسب ہے عاقل کے لیے کہ ان جیسی بحثوں میں غور وفکر کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ (باتیں) منسوب نہ

کریں کہ جسکا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر ظاہر ہو کہ جسکو ادنیٰ سی تمیز (سمجھ بوجھ) ہو بلکہ ان کی کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے کہ جو علماء کے نزاع کا اور عقلاء کے خلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

قوله و هذا كله تنبيه الخ اس عبارت میں شارحؒ ماتنؒ پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے تکوین اور مکوّن کے درمیان غیریت پر جو دلائل پیش کیے ہیں وہ دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں، کیونکہ فعل اور مفعول کے درمیان غیریت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ نیز آپ نے اشاعرہ کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے کہ ان کے ہاں تکوین عین مکون ہے، حالانکہ ادنیٰ سی تمیز و عقل رکھنے والا آدمی سمجھتا ہے کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت ہے، اسی طرح تکوین (فعل) اور مکوّن (مفعول) کے درمیان بھی مغایرت ہے تو اشاعرہ جو راسخین علماء اصول میں سے ہیں ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے ہاں تکوین اور مکوّن میں مغایرت نہیں، یہ بات درست نہیں ہے بلکہ مشائخ اشاعرہ کے قول کا ایسا معنی متعین کر لینا چاہیے تھا کہ جس میں علماء وعقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہوتی۔ اور اگر گنجائش نہ ہوتی تو پھر اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنی چاہئے۔

فَاِنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَ الْمَفْعُوْلُ وَ اَمَّا الْمَعْنَى الَّذِىْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَ الْاِيْجَادِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِى الْعَقْلِ مِنْ نِّسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَ لَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِى الْخَارِجِ وَ لَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ هُوَ بِعَيْنِهٖ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ وَ هٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَّةِ فِى الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِى الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَّةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَ الْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَ السَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَّةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِى الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَّةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَ بِالْعَكْسِ۔

ترجمہ: اس لیے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے اس نے مراد یہ لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ (خارج میں) کچھ نہیں ہوتا اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد اور اسکے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو مغایر ہو مفعول کے خارج میں۔ اور (انہوں نے) یہ ارادہ نہیں کیا کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ مکوّن کا مفہوم ہے (جس کے نتیجہ میں) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے، اس معنی کے اعتبار سے کہ خارج میں ماہیت کے لیے الگ تحقق ہے اور اس (ماہیت) کے عارض کے لیے جسکا نام وجود رکھا گیا کوئی دوسرا تحقق ہے (ایسا نہیں ہے)، یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے جمع ہونے کے مثل جمع ہو جائیں مثلاً جسم اور سواد،

بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اسکا ہونا ہی اسکا وجود ہے لیکن وہ دونوں (ماہیت اور وجود) عقل میں متغایر ہیں، اس معنی کے اعتبار سے کہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ ماہیت کا وجود کے بغیر لحاظ کرے اور (اسی طرح) برعکس بھی۔

قوله فان من قال التكوين الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "لتلزم المحالات" تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ مشائخ اشاعرہ کے اس قول "تکوین مکوَّن کا عین ہے" کی ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے ماتنؒ کی طرف سے اشاعرہ پر کیا گیا اعتراض رفع ہو جائے گا۔ دوسرا حصہ "و هذا كما يقال" سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ مذکورہ توجیہ کی تمثیل بیان کریں گے۔

پہلا حصہ: شارحؒ نے توجیہ پیش کی ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکوَّن کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جب فاعل کوئی فعل سرانجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو چیزیں ہوتی ہیں جن کا وجود ہوتا ہے، ایک فاعل دوسرا مفعول، رہا فعل، خارج میں اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک امر اضافی اور نسبت کا نام ہے جو فاعل اور مفعول دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح مثلاً ضرب ایک فعل ہے خارج میں ضارب اور مضروب کا وجود ہوتا ہے، اور ضرب، وہ دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے جو کہ ایک نسبت اور امر اعتباری ہے، خارج میں اسکا حقیقۃً وجود نہیں ہوتا، بعینہ اسی طرح تکوین ہے جو کہ ایک فعل ہے اور امر اضافی ہے، خارج میں حقیقۃً اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ تکوین، مکوِّن اور مکوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، خارج میں مکوِّن اور مکوَّن کا وجود ہوتا ہے فقط، اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکوَّن کا عین ہے، ان کی مراد عینیت سے یہ نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، ورنہ تو کئی محالات لازم آئیں گے جو اشاعرہ (علماء راسخین) کے شایان شان نہیں ہے کہ انہوں نے عینیت مراد لی ہو بلکہ انکی مراد وجود خارجی کا اتحاد ہے۔

ماتنؒ نے مفہوم میں اتحاد مراد لے کر اعتراض وارد کیا جبکہ اشاعرہ کی مراد ثانی معنی ہے یعنی وجود خارجی کا اتحاد ہے کہ تکوین مکوِّن اور مکوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، ماتنؒ کا جس چیز پر اعتراض ہے وہ ثابت نہیں عندالاشاعرہ اور جو ثابت ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے

دوسرا حصہ: و هذا كما يقال الخ اس حصہ میں شارحؒ نے سابقہ توجیہ کی ایک تمثیل بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ ماہیت کا ایک تحقق ہے اور وجود (جو اس ماہیت کو عارض ہے) اس کا دوسرا تحقق ہے اور دونوں خارج میں ایک ساتھ اس طرح موجود ہے کہ جس طرح قابل (جسم) اور مقبول (سواد) دونوں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے وجود اور ماہیت میں اس طرح نہیں ہے کہ دونوں کا خارج میں وجود الگ الگ ہو پھر اجتماع ہو گیا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ جب بھی خارج میں شی

(ماہیت) کا کون اور حصول ہوگا وہی کون اور حصول ہی اس کا وجود ہوگا خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے، ہاں البتہ ذہن میں دونوں (وجود اور ماہیت) میں مغایرت ہوسکتی ہے وہ اس طرح کہ ماہیت "ما به الشیء هو هو" کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں شی کے کون وحصول کو کہتے ہیں یہ ہوسکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کرلے۔ اسی طرح تکوین اور مکوَّن ہیں تعقل (ذہن) کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے وحدت ہے۔

ماتن ؒ (ماتریدیہ) نے دونوں تکوین اور مکوَّن کو غیر کہا باعتبار تعقل کے۔ اور اشاعرہ نے عین کہا باعتبار تحقق کے۔ لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فَلَا یَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّأْیِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَکَوُّنَ الْاَشْیَاءِ وَ صُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِیْ تَعَالٰی یَتَوَقَّفُ عَلٰی صِفَةٍ حَقِیْقِیَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَایِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَ الْاِرَادَةِ۔

ترجمہ: پس اس رائے کو باطل کرنا تام نہ ہوگا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکوّن اور صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر محمول ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو (اور وہ صفت) قدرت وارادہ کے مغایر ہو۔

قولہ فلا یتم ابطال الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکوَّن کا عین ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تکوین امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماتریدیہ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں کہ جس سے تکوین کا امر اضافی ہونا باطل نہیں ہوسکتا الا یہ کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے تمام اشیاء کا صدور ایک ایسی صفت سے ہے جو حقیقی ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ صفت، قدرت وارادہ کا غیر ہے تب جا کے تکوین کا امر اضافی ہونا باطل ہوگا مگر کیا کریں ایسا نہیں ہوسکتا بلکہ قدرت وارادہ کو تکوین کے ساتھ تعبیر کردیا جاتا ہے۔

وَ التَّحْقِیْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰی وَفْقِ الْاِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَا نُسِبَ اِلَی الْقُدْرَةِ یُسَمّٰی اِیْجَادًا لَهٗ وَ اِذَا نُسِبَ اِلَی الْقَادِرِ یُسَمّٰی الْخَلْقَ وَ التَّکْوِیْنَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ فَحَقِیْقَتُهٗ کَوْنُ الذَّاتِ بِحَیْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسْبِ خُصُوْصِیَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِیَّاتُ الْاَفْعَالِ کَالتَّصْوِیْرِ وَ التَّرْزِیْقِ وَ الْاِحْیَاءِ وَ الْاِمَاتَةِ وَ غَیْرِ ذٰلِكَ اِلٰی مَالَا یَکَادُ یَتَنَاهٰی۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس (مقدور) کے پائے جانے کے وقت میں جب یہ (تعلق) قدرت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس (قدرت) کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف نسبت کی جائے تو اس (قدرت) کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے۔ پس اس (تکوین) کی حقیقت یہ ہے کہ ذات کا

اس حیثیت سے ہونا کہ اس کی ذات کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وقت میں ہو، پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

قوله و التحقیق ان تعلق القدرة الخ اس عبارت میں شارحؒ اشاعرہ کی حمایت کر رہے ہیں (چونکہ شارحؒ خود اشعری ہیں) کہ تکوین امر اعتباری ہے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ اگر مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام ایجاد ہے اور اگر تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر اس تعلق قدرت کا نام خلق اور تکوین ہے چونکہ تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہٰذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔

"فحقیقتهٗ کون الذات الخ" سے شارحؒ نے تکوین کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ اس کے زمانہ وجود میں ہو پھر خاص خاص مقدورات و ممکنات سے قدرت کے تعلق کے اعتبار سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ناموں میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء و اماتت کہلاتا ہے، اسی پر اور مقدورات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَ اَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِنْ ذٰلِكَ صِفَةً حَقِيْقَةً اَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَ فِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِّلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَ اِنْ لَّمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَ الْاَقْرَبُ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَ هُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَى التَّكْوِيْنِ فَاِنَّهٗ اِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيٰوةِ يُسَمّٰى اِحْيَاءً وَ بِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَ بِالصُّوْرَةِ تَصْوِيْرًا وَ بِالرِّزْقِ تَرْزِيْقًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِيْنٌ وَ اِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے اگر چہ وہ (صفات) متغایر نہیں۔ اور اقرب (الی الصواب) وہ ہے کہ جس کی طرف ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے اس لیے کہ حیات کے ساتھ (تکوین) کا تعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے اور موت کے ساتھ (تکوین کا تعلق ہو) تو اماتت اور صورت کے ساتھ ہو تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہو تو ترزیق وغیرہ۔ پس سب تکوین ہیں اور (ناموں کی) خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

قوله و اما کون کل من ذلك الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ علماء متکلمین کی صفات باری تعالیٰ کے بارے میں تین جماعتیں بن گئیں (۱) اشاعرہ، جن کے ہاں صفات حقیقیہ سات ہیں (۲) محققین ماتریدیہ، جن کے ہاں

صفات آٹھ ہیں، آٹھویں صفت تکوین ہے، وہ کہتے ہیں کہ ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے، اس لیے ترزیق وغیرہ علیحدہ مستقل صفات ہیں ان کے مقابلہ میں دوسرے بعض ماتریدیہ حضرات ہیں (۳) علماء ماوراء النہر (وہ علماء بلاد جو دریائے جیحون کے پار واقع ہیں جن میں یہ مقامات داخل ہیں، بخارا، سمرقند، نسف، شاش، خجند، خوارزم وغیرہ، ماوراء النہر سے بے شمار علماءِ احنافؒ پیدا ہوئے ہیں) وہ کہتے ہیں کہ ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ یہ مستقل علیحدہ صفات ہیں تو اس لحاظ سے تو بے شمار صفات ہو جائیں گی، شارحؒ فرماتے ہیں اس صورت میں (اگر ترزیق، احیاء وغیرہ کو مستقل صفات مانا جائے) تو بہت زیادہ تعدد قدماء ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

حق تو یہ تھا کہ تعدد قدماء سے بالکل احتراز کیا جاتا لیکن قرآن اور احادیث سے چونکہ صفات کا ثبوت ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جائے، لیکن اس چیز کا خیال کیا جائے کہ جس قدر ہو سکے کم سے کم صفات کو ثابت کیا جائے، لہٰذا گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات کو ثابت کیا گیا، آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کو ماننے کی صورت میں چونکہ بہت زیادہ تعدد قدماء لازم آئے گا یعنی غیر متناہی حد تک لازم آئے گا، اس لیے ان صفات کو ثابت نہ کیا جائے۔

نیز "و ان لم یکن متغایرۃ" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ذات باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں اسی طرح صفات بھی آپس میں متغایر نہیں ہیں، تاہم ترزیق وغیرہ کو مستقل صفات ماننے سے بہت زیادہ تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے، اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

نیز شارحؒ "والا قرب ما ذھب الیہ" سے یہ بتا رہے ہیں کہ صواب کی طرف کس کا مذہب زیادہ قریب ہے، ویسے تو اقرب الی الصواب شارحؒ کا مذہب ہے، جو صرف سات صفات کے قائل ہیں مگر شارحؒ یہاں محققین ماتریدیہ اور علماء ماوراء النہر کے مابین موازنہ کر رہے ہیں کہ اقرب الی الصواب ماتریدیہ کا مذہب ہے جنہوں نے ترزیق، احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی کو قرار دیا، مگر خاص خاص چیزوں کے تعلق کے اعتبار سے مختلف نام پڑ گئے، یعنی ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ، نہ کہ علماء ماوراء النہر کی طرح ان کو علیحدہ صفات قرار دیا ہے۔

وَ الْاِرَادَۃُ صِفَۃٌ لِّلّٰہِ تَعَالیٰ اَزَلِیَّۃٌ قَائِمَۃٌ بِذَاتِہٖ کَرَّرَ ذٰلِکَ تَاْکِیْدًا وَ تَحْقِیْقًا لِاِثْبَاتِ صِفَۃٍ قَدِیْمَۃٍ لِلّٰہِ تَعَالیٰ تَقْتَضِی تَخْصِیْصَ الْمُکَوَّنَاتِ بِوَجْہٍ دُوْنَ وَجْہٍ وَ فِی وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے (ماتنؒ نے) اس بات کو تاکید کے لیے اور تحقیق کے لیے مکرر بیان کیا، اللہ تعالیٰ کے لیے صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کے لیے جو مکوّنات کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر۔ اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

قولہ و الارادۃ صفۃ للّٰہ تعالیٰ الخ آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ بھی ہے اگرچہ ماتنؒ ماقبل میں ایک بار اسکا ذکر

کر چکے ہیں، اب دوبارہ ماتنؒ تاکید اور تحقیق کی غرض سے ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ارادہ وہ ایک صفت ازلیہ ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مکوّنات کو بعض خاص شکل میں بعض مخصوص وقت میں عدم سے وجود کی طرف لانے کو مقتضی ہوتی ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ علم الٰہی اور قدرت الٰہی کا تعلق تمام مکوّنات ومخلوقات کے ساتھ برابر ہوتا ہے، کسی حالت کو دوسری حالت پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ خاص رنگ وشکل کی ترجیح دوسرے بعض پر، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح علم اور قدرت کے علاوہ فقط ارادہ کے ذریعے ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ علم وقدرت کے علاوہ ایک مستقل علیحدہ صفت ازلی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہی اپنے ارادہ کے ذریعے بعض رنگ وشکل کو دوسرے بعض پر ترجیح دیتا ہے، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح دیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں زید کو بیٹا دینے یا نہ دینے رات کے وقت میں یا دن کے وقت میں دینے کے متعلق ذکر کیا گیا ہے (مزید ارادہ کی بحث میں دیکھ لیا جائے)۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْاِرَادَةِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے۔

قولہ لا کما زعمت الخ شارحؒ اس عبارت میں فلاسفہ کا رد کر رہے ہیں، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں، فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں، موجب بالذات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود اس سے بغیر ارادہ واختیار کے صدور فعل کو واجب کرتی ہے، جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالایجاب یعنی اسکے اختیار کے بغیر ہوتا ہے، اسی طرح اشیاء کا صدور اللہ تعالیٰ سے بالایجاب یعنی اس کے اختیار کے بغیر ہوا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہیں اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے یعنی صفت ارادہ کو ثابت مانا جائے، تو اب دو صورتیں ہوں گی، یا ارادہ حادث ہوگا یا قدیم، دونوں صورتیں باطل ہیں، اول اس لیے کہ اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اور ثانی صورت اس لیے باطل ہے کہ کسی شئی کے ایجاد کا ارادہ اس شئی کے پائے جانے کے بعد باقی نہیں رہے گا، اس صورت میں قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اس لیے صفت ارادہ اللہ کے لیے ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے، شئی کو موجود کرنے کے بعد بھی زائل نہیں ہوگا، بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا اور تعلق حادث ہے اور ارادہ جو قدیم ہے وہ زائل نہیں ہوگا۔

وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِذَاتِهٖ لَا بِصِفَتِهٖ

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ گمان کیا) نجاریہ نے کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہے کسی صفت کے ساتھ

(متصف) نہیں۔

قولہ و النجاریۃ الخ نجاریہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین بن عبداللہ نجار کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولاہا تھا، شارحؒ انکی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہیں یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے، نہ ہی ارادہ اسکی کوئی صفت ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہی بعض معتزلہ کا مذہب ہے، تو سوال ہوا کہ پھر نجاریہ کی تخصیص کیوں کی گئی۔

جواب: یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ نجاریہ کا مذہب یہ ہو کہ فقط ارادہ ہی عین ذات ہو، باقی صفات مستقلاً ہوں جبکہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ تو جب مصنفؒ نے کہا کہ ارادہ صفت خداوندی ہے اور چونکہ شی کی صفت عین شی نہیں ہوتی۔ نیز چونکہ یہاں ارادہ کا بیان چل رہا ہے اس لیے فرقہ نجاریہ کی تردید ہوگئی۔

وَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِاِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِيْ مَحَلٍّ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

قولہ و بعض المعتزلۃ الخ یہاں سے شارحؒ بعض معتزلہ یعنی عبدالجبار اور ابوعلی جبائی کی تردید کر رہے ہیں، کہ جن کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہیں لیکن ارادہ حادث کے ساتھ۔ اور ارادہ کے قیام کا کوئی محل بھی نہیں ہے۔

دلیل: اگر ارادہ کو قدیم مانا جائے تو پھر مراد کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اس شبہ کا جواب ماقبل میں گذر چکا ہے یعنی ارادہ قدیم ہے اور شی کے موجود کرنے کے بعد ارادہ زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور اگر ارادہ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مانیں تو پھر ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر ارادہ کا قیام غیر کے ساتھ مانیں تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ صفت تو اللہ کی ہے مگر اسکا قیام غیر کے ساتھ ہے حالانکہ جسکی صفت ہوتی ہے قیام بھی اسی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

وَ الْكَرَّامِيَّةُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَهٗ حَادِثَةٌ فِيْ ذَاتِهٖ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس (اللہ) کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات میں۔

قولہ و الکرامیہ الخ یہاں سے شارحؒ کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ تو ثابت ہے مگر وہ حادث ہے، ان کے ہاں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، مصنفؒ کے صفت ارادہ کو ازلیہ کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی۔

وَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا الْاٰيَاتُ النَّاطِقَةُ بِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْاِرَادَةِ وَ الْمَشِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ

قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْئِ بِهٖ وَ امْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى وَ اَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْاَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ صَانِعِهٖ قَادِرًا مُخْتَارًا وَ كَذَا حُدُوْثُهٗ اِذْ لَوْ كَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ ارادہ اللہ کی صفت اور اسی کے ساتھ قائم ہے) وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں صفت ارادہ اور مشیت کے ثابت کرنے میں اللہ تعالیٰ کے لیے یقینی ہونے کے ساتھ شی کی صفت کے قیام کے لازم ہونے کا اسی شی کے ساتھ۔ اور حوادث کے قیام کا ممتنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ۔ نیز عالم کا نظام اور اسکا وجود مناسب اور عمدہ صورت پر اسکے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح اس (عالم) کا حادث ہونا (اسکے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے) اس لیے کہ اگر اسکا صانع موجب بالذات ہوتو اس (عالم) کا قدیم ہونا لازم آئے گا معلول کا تخلف اپنی علت موجبہ سے ممتنع ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ والدلیل علی ما ذکرنا الخ ارادہ کے صفت ازلی ہونے پر شارحؒ پانچ دلیلیں پیش کررہے ہیں۔
دلیل اول "و الدلیل" سے، اور دلیلِ ثانی "مع القطع" سے، دلیل ثالث "و الامتناع" سے، دلیل رابع "و ایضا" سے، دلیل خامس "و کذا حدوثہ" سے آخر تک ہے۔

دلیل (۱): نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ارادہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ارادہ ومشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے **يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ، فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ، يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**" وغیرہ، اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۲): جب کسی ذات کے لیے کسی صفت کا ثبوت ہوتو اسکا قیام بھی اسی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس دلیل سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۳): اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال اور ممتنع ہے، اس دلیل سے کرامیہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۴): عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقے سے پیدا کیا گیا ہے جو اس بات کی قوی دلیل ہے کہ بغیر ارادہ و اختیار کے کسی شخص سے کوئی انوکھا فعل صادر نہیں ہوسکتا چہ جائیکہ بے شمار انوکھے افعال صادر ہوں اور اللہ تعالیٰ کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق برابر ہے، اب اگر اسکو فاعل مختار نہ مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ جب تعلق تمام موجودات کے ساتھ برابر ہے تو پھر اس عالم کو مخصوص شکل میں کس نے پیدا کیا، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) مختار اور مرید ہے، تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

دلیل (۵): جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتو اسکو فاعل بالارادہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور اسکا

معلول حادث بالزمان ہوتا ہے، اور جس سے فعل اسکے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہوتو اسکو فاعل بالایجاب، فاعل موجب اور علت موجبہ کہتے ہیں، قاعدہ ہے کہ معلول کا تخلف اپنی علت موجبہ سے جائز نہیں یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ علت موجبہ ہومگر اسکا معلول نہ ہو، بلکہ جب سے علت موجبہ ہوگی اسی وقت سے معلول بھی ہوگا، اگر اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا جائے یعنی اگر اللہ سے عالم کا صدور بلا اختیار ہوا ہوتو پھر اس صورت میں علت موجبہ کے قدیم ہونے کی طرح عالم کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، حالانکہ عالم حادث ہے۔ جس کا حدوث ماقبل میں دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ نیز چوتھی اور پانچویں دلیل فلاسفہ پر رد ہے۔

وَ رُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَ هُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْئِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَ ذٰلِكَ اَنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِي اَنَّهٗ وَ اِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ اِنْكِشَافَهٗ حَالَ النَّظْرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَ اَكْمَلُ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حَالَةٌ مَخْصُوْصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت آنکھ کے ذریعے سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہے شئ کے ثابت کرنے کا جیسا کہ وہ حاسہ بصر سے ہے (یعنی حاسہ بصر سے شئ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے) اور یہ اس لیے کہ جب ہم چودھویں کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں اگر چہ (وہ چاند) ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے دونوں حالتوں میں لیکن اس (چاند) کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں تام اور کامل ہے۔ اور ہمارے لیے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت میں ہے یہی (وہ حالت ہے) جس کا نام رؤیت ہے۔

قولہ رؤیة اللّٰہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف الخ ماتنؒ یہاں سے ایک نئی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ آنکھوں سے ہوسکتی ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں اہل السنّت والجماعت اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے، اہل السنّت والجماعت کہتے ہیں کہ رؤیت باری ممکن ہے بلکہ صرف ممکن ہی نہیں شریعت سے اسکا وقوع بھی ثابت ہے کہ جنت میں اہل ایمان باری تعالیٰ کا دیدار کریں گے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" وغیرہ، دوسرے فرقے اس کے قائل نہیں ہیں، باقی رؤیت قلبی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

شارحؒ نے رؤیت کی دو تعریفیں کی ہیں اور اسکی مثال بیان کی ہے۔ (۱) **الانکشاف تام بالبصر**، کہ آنکھ کے ذریعے سے کسی چیز کا انکشاف تام ہوجائے، (۲) **اثبات الشیٔ کما ھو بحاسة البصر**، حاسہ بصر کے ذریعے سے کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے، بظاہر ان دونوں تعریفوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

مثال: آنکھوں کے ذریعے سے ہم چودہویں کے چاند کو دیکھیں پھر آنکھیں بند کرلیں تو دونوں صورتوں میں چاند کی صورت وکیفیت ہمارے سامنے منکشف رہتی ہے، مگر عین دیکھنے کے وقت جو انکشاف اور وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کرنے کی صورت میں نہیں ہوتی، تو چاند کو دیکھنے کے وقت جو مخصوص کیفیت وحالت ہماری ہوتی ہے جس میں انکشاف تام ہوتا ہے، اسی کا نام رؤیت ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ اِذَا خُلِّيَ وَ نَفْسَهٗ، لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ الرُّؤْيَةِ مَا لَمْ يَقُمْ لَهٗ بُرْهَانٌ عَلٰى ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهٗ، وَ هٰذَا الْقَدْرُ ضَرُوْرِيٌّ فَمَنِ ادَّعٰى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: (رؤیت باری تعالیٰ) عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ عقل کو تخلّی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ (عقل) امتناع رؤیت کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ اس (امتناع رؤیت) پر دلیل قائم نہ ہوجائے باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے۔ پس جو آدمی امتناع رؤیت کا دعویٰ کرے اسی پر بیان لازم ہے (یعنی دلیل لانا لازم ہے)۔

قولہ جائزة في العقل الخ رؤیت اللہ مبتدا ہے "جائزة فی العقل" خبر ہے، یہاں سے ماتنؒ نے رؤیت باری کا امکان بیان کیا ہے آگے "واجبة بالعقل" سے اسکا وقوع بیان کیا ہے، شارحؒ نے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقل کو خارجی آمیزش سے خالی کردیا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ رؤیت باری ممکن ہے، جب تک رؤیت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہ ہوجائے، مگر کیا کریں کہ رؤیت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہیں ہے، لہٰذا عقل کا فیصلہ بدستور باقی رہا کہ رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ رؤیت باری ممتنع ہے تو پھر اسکو یہ کہا جائے گا کہ تیرے پر بیان لازم ہے یعنی امتناع پر دلیل قائم کریں ورنہ تمہارا امتناع والا قول کرنا لغو اور بے کار ہے۔

وَ قَدِ اسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى اِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَ سَمْعِيٍّ تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْاَعْيَانِ وَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَ جِسْمٍ وَ عَرَضٍ وَ عَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَ هِيَ اِمَّا الْوُجُوْدُ اَوِ الْحُدُوْثُ اَوِ الْاِمْكَانُ اِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا وَ الْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَ الْاِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَ الْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَ غَيْرِهٖ فَيَصِحُّ اَنْ يُرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَ هِيَ الْوُجُوْدُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے استدلال کیا ہے رؤیت کے امکان پر دو طریقوں کے ساتھ عقلی اور نقلی، اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رؤیت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم آنکھ کے ذریعے سے جسم اور جسم کے درمیان عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور ضروری ہے کہ حکم مشترک کے لیے کسی علت مشترکہ کا ہونا اور وہ

(علت مشترکہ) یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لیے کہ چوتھی چیز نہیں جو ان دونوں (اعیان اور اعراض) کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان (سے مراد) وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور وہ (وجود) مشترک ہے صانع اور غیر صانع کے درمیان تو یہ صحیح ہے کہ (صانع کو) دیکھ لیا جائے صحت رؤیت کی علت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور وہ (علت) وجود ہے۔

قولہ و قد استدل اهل الحق الخ اہل حق نے رؤیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، (۱) عقلی (۲) نقلی

دلیل عقلی: بداہۃً یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں وہ اجسام (اعیان) اور اعراض ہیں اور یہ فرق بھی محسوس کرتے ہیں کہ ایک جسم مثلاً لکڑی ہے اور دوسرا جسم مثلاً لوہا یا تانبا یا پیتل ہے، اسی طرح ایک عرض مثلاً سیاہی اور دوسرا عرض مثلاً سفیدی ہے، ان سب کے لیے رؤیت مشترک ہے، اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ چاہیے، وہ علت مشترکہ کیا ہے؟ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں تین چیزیں ملی ہیں، ان میں سے دو میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں، (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ اول دو میں علت بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ حدوث، وجود بعد العدم کا نام ہے، حدوث کی تعریف میں عدم پڑا ہوا ہے، لہٰذا حدوث عدمی ہوا اور عدمی چیز میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور امکان وجود اور عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے، اس تعریف میں بھی عدم پڑا ہوا ہے، لہٰذا امکان بھی عدمی ہوا اور عدمی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہٰذا تیسری چیز وجود متعین ہے، اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، تو وجود، رؤیت (حکم مشترک) کی علت مشترکہ ہے، اور وجود جس طرح مخلوق کا ہے اسی طرح صانع (اللہ تعالیٰ) کا وجود بھی ہے، قاعدہ ہے جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے جب علت (وجود مشترکہ صانع ومخلوق) پائی گئی ہے تو حکم (رؤیت باری) بھی پایا جائے گا۔ تو رؤیت باری تعالیٰ کا جواز ثابت ہو گیا۔

وَ يَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى ثُبُوْتِ كَوْنِ شَيْئٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَصِّ الْوَاجِبِ مَانِعًا۔

ترجمہ: اور موقوف ہے اس (رؤیت) کا ممتنع ہونا کسی شی کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص پر شرط بن کر یا واجب کے خواص میں سے مانع بن کر۔

قولہ و یتوقف امتناعها الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اعیان (اجسام) و اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری تعالیٰ میں بھی متحقق ہے مگر یہ ہو سکتا ہے کہ رؤیت کے لیے کچھ شرائط ہوں، مثلاً (۱) شی مرئی کا جہت میں ہونا (۲) سامنے ہونا (۳) روشنی میں ہونا وغیرہ، اللہ تعالیٰ تو ان مذکورہ چیزوں سے پاک و منزہ ہیں تو پھر اللہ کی رؤیت کیسے ہو سکتی ہے، تو معلوم ہوا کہ رؤیت باری تعالیٰ ناممکن ہے۔

جواب: رؤیت باری تعالیٰ محال تب ہوتی جب رؤیت کے لیے مذکورہ شرائط ہوتیں، حالانکہ رؤیت کے لیے کوئی شرطیں ہیں ہی نہیں خواہ وہ شرائط ممکن کے خواص میں سے ہوں، جیسا کہ وہ شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں یا واجب کے خواص میں سے کوئی مانع ہوں، یعنی صفات واجب میں سے کسی صفت کو رؤیت سے مانع مان لیا جائے، اگر یہ چیزیں ہوتیں تو پھر آپ کہہ سکتے کہ یہ چیزیں (شرائط) باری تعالیٰ کے اندر نہیں پائی جارہی ہیں، اس لیے رؤیت باری تعالیٰ ممکن نہیں، لیکن کیا کریں کہ رؤیت کے لیے شرطیں ہے ہی نہیں، لہٰذا آپ کا یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُّرٰى سَائِرُ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُوْمِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا لَا يُرٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيَتَهَا بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ رُؤْيَتِهَا۔

ترجمہ: اور اسی طرح صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز، ذائقے اور بوئیں اور اس کے علاوہ۔ اور (مذکورہ چیزوں کو) نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر اس کی رؤیت کا خلق نہیں فرمایا عادت کے جاری ہونے کے طریقے کے ساتھ نہ کہ انکی رؤیت کے ممتنع ہونے کی بناء پر۔

قولہ وکذا یصح ان یری الخ یہ عبارت بھی اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپنے کہا ہے کہ رؤیت کی علت وجود ہے، جب بھی علت پائی جاتی ہے تو وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ بہت ساری چیزیں ہیں کہ انکا وجود یعنی علت پائی گئی ہے مگر انکی رؤیت نہیں پائی گئی جیسے اصوات، ذائقے، بوئیں، حرارت، برودت وغیرہ جو موجود ہیں، مگر دکھائی نہیں دیتیں، جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم یعنی وجود کو علت ماننا بھی باطل ہے۔

جواب: مذکورہ تمام موجودات کی رؤیت بھی ممکن ہے، اس لیے کہ رؤیت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے، باقی رہی یہ بات کہ پھر دکھائی کیوں نہیں دیتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ ان چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا نہ کریں ورنہ اگر چاہیں تو خرق عادت کے طور پر ان مذکورہ چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا فرمادیں، رؤیت کا نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ رؤیت محال ہے۔

وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِيْ عِلَّةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَدَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَدَمِيِّ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الْوُجُوْدِ بَلْ وُجُوْدُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهٗ۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت (رؤیت) عدمی ہے وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسا کہ حرارت (کی علت) سورج اور آگ ہے۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے پس عدمی ہی، عدمی کے لیے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے

تو ہم وجود کے مشترک ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود اسکا عین ہے۔

قوله و حین اعترض الخ اس عبارت میں چار اعتراضات ہیں جو معتزلہ کی جانب سے رؤیت باری تعالیٰ کے عدم جواز پر کیے گئے ہیں اول اعتراض "و لو سلم تک، دوسرا دوسرے "و لو سلم تك" تیسرا تیسرے "و لو سلم" تک، چوتھا "و لو سلم" سے آخر تک۔

اعتراض (۱): اہل السنت والجماعت رؤیت باری تعالیٰ کے جواز کے قائل ہیں یعنی صحت رؤیت کے قائل ہیں اور صحت بمعنی امکان ہے اور امکان عدمی چیز ہے جیسا کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے تو صحت بھی عدمی ہوئی اور آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ عدمی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ عدمی چیز علت کا تقاضا بھی نہیں کرتی تو جب صحت رؤیت عدمی ہونے کی وجہ سے علت کا تقاضا نہیں کرے گی تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ رؤیت حکم مشترک ہے یہ علت مشترکہ کا تقاضا کرے گی غلط اور باطل ہے جب استدلال باطل ہوا تو رؤیت کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۲): اس اعتراض سے قبل یہ سمجھ لیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وحدت جنسی اس کلی کو کہتے ہیں کہ جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں اور ہر ایک کی حقیقت مختلف ہے۔ (۲) وحدت نوعی وہ کلی ہے کہ جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے انسان (۳) وحدت شخصی وہ ہے کہ جس میں کوئی شخص معین ہو جیسے زید۔

اب اعتراض یہ ہے کہ رؤیت وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں جس طرح مطلق حرارت واحد بالنوع ہے اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، دیوار کی حرارت وغیرہ۔ اول کی علت آگ ہے ثانی کی علت بدن کا بخار ہے ثالث کی علت دھوپ اور سورج ہے۔ اسی طرح رؤیت واحد نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہوسکتی ہیں مثلاً رؤیت اعیانی کی علت جسم ہے اور رؤیت الامراض کی علت مرض ہے اور رؤیت باری کی علت اور ہے، اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رؤیت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے مگر یہ بات نہیں مانتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے بلکہ رؤیت کی علتیں الگ الگ ہیں مشترک یعنی ایک نہیں ہے جب دلیل کی بنیاد ختم ہوگئی تو رؤیت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۳): اگر ہم مان لیں کہ رؤیت واحد بالنوع علت مشترکہ کا مقتضی ہے تا ہم یہ بات نہیں مانتے کہ رؤیت کی علت وجود ہی ہے اس لیے کہ صحت رؤیت عدمی ہے اور عدمی کے لیے عدمی ہی علت ہوسکتی ہے تو وہ علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ امکان اور حدوث سے پاک ہے تو رؤیت کی علت امکان یا حدوث اللہ تعالیٰ میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اللہ کی رؤیت ممکن نہ ہوگی۔

اعتراض (۴): اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رؤیت کی علت عدمی یعنی امکان اور حدوث نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو پھر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ وہ وجود مشترک ہے خالق اور مخلوق کے درمیان اس لیے کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے ممکن کا وجود عین ممکن ہے اور واجب کا وجود عین واجب ہے تو رؤیت ممکن کی علت ممکن ہے اور رؤیت واجب کی علت واجب ہے مشترک علت کیسے ہوگئی آپ کا یہ کہنا کس طرح درست ہے کہ حکم مشترک کی یعنی رؤیت کی علت مشترک ہے جب دلیل کی بنیاد غلط ہے تو رؤیت باری تعالیٰ کا جواز (امکان) بھی ثابت نہ ہوگا۔

أُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلِّقُ الرُّؤْيَةِ وَ الْقَابِلُ لَهَا وَ لَاخِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِهٖ وُجُوْدِيًّا ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ خُصُوْصِيَّةَ الْجِسْمِ اَوِ الْعَرَضِ لِاَنَّا اَوَّلَ مَا نَرٰى شَبَحًا مِنْ بَعِيْدٍ اِنَّمَا نُدْرِكُ مِنْهُ هُوِيَّةً مَّا دُوْنَ خُصُوْصِيَّتِهٖ جَوْهَرِيَّةً اَوْ عَرَضِيَّةً اَوْ اِنْسَانِيَّةً اَوْ فَرَسِيَّةً وَ نَحْوَ ذٰلِكَ وَ بَعْدَ رُؤْيَتِهٖ بِرُؤْيَةٍ وَاحِدَةٍ مُّتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّةٍ قَدْ نَقْدِرُ عَلٰى تَفْصِيْلِهٖ اِلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ وَ قَدْ لَا نَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْئِ لَهٗ هُوِيَّةً مَّا وَ هُوَ الْمَعْنٰى بِالْوُجُوْدِ وَ اشْتِرَاكُهٗ ضَرُوْرِيٌّ۔

ترجمہ: (مذکورہ اعتراضات کا) یہ جواب دیا گیا ہے کہ علت سے مراد رؤیت کا متعلق اور رؤیت کو قبول کرنے والا ہے اور متعلق رؤیت کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ پھر جائز نہیں ہے کہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو، اس لیے کہ ہم ابتداء میں دور سے ایک صورت (ھُوِیَّت) کو دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ھُوِیَّت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ جوہر، یا عرض، یا انسان، یا گھوڑا اور اس کی مثل خصوصیت کا (ادراک کرتے ہیں) اور اس کی ھُوِیَّت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے پس رؤیت کا متعلق وہ کسی شئی کے لیے کسی ھُوِیَّت کا ہونا ہے۔ اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس (وجود) کا مشترک ہونا ضروری ہے۔

قولہ اجیب بان المراد بالعلۃ الخ یہاں سے شارحؒ مذکورہ اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں کہ علت رؤیت سے مراد رؤیت کا متعلق ہے یعنی وہ ہے جو رؤیت کو قبول کرے اور جس کو دیکھا جا سکے، ایسی چیز یقیناً وجودی ہوگی معدوم چیز دکھائی دیے جانے کے قابل ہی نہیں ہوتی لہٰذا پہلا اعتراض اٹھ گیا کہ صحت رؤیت عدمی ہے علت کا تقاضا نہیں کرتی، اسی طرح تیسرا اعتراض بھی رفع ہوگیا کہ صحت رؤیت عدمی ہے اس کی علت بھی عدمی ہے اس لیے کہ رؤیت کی علت یعنی متعلق وجودی ہی ہے تو عدمی کی علت عدمی نہ ہوئی، جب رؤیت کا متعلق وجود ہی ہے تو اس وجود کے جوہر اور عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کے جوہر یا عرض ہونے کا علم ہو جاتا حالانکہ جب ہم دور سے ایک ڈھانچہ (صورت) دیکھتے ہیں تو اول وہلہ میں اس کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ کے ہونے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ہے اسی کو ھُوِیَّت کہتے ہیں، اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ

رؤیت کا متعلق (علت) وہ وجود ہی ہے جو بین الخالق والخلوق میں مشترک ہے، لہٰذا دوسرا اعتراض رفع ہو گیا (کہ رؤیت واحد بالنوع ہے اس کی علتیں متعدد ہوسکتی ہیں)۔

"اشتراکہ ضروری" سے چوتھا اعتراض رفع ہو گیا کہ وجود ہی کا اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے اس کا انکار تکبر کی علامت ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَالْجِسْمِيَّةُ وَمَايَتْبَعُهَامِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ خُصُوْصِيَّةٍ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ رؤیت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض، کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

قولہ و فیہ نظر الخ اس عبارت میں شارحؒ مذکورہ جواب پر اعتراض کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوسکتا ہے کہ رؤیت کا متعلق ھُوِیَّت نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع یعنی اعراض ہوں تو جسمیت اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے لہٰذا رؤیت کی علت (مشترک) نہ پائی گئی تو رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت نہ ہوئی۔

وَ تَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَاَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ مَالَا يَجُوْزُ اَوْ سَفَهًا وَ عَبَثًا وَ طَلَبًا لِلْمُحَالِ وَ الْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ وَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَ الْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَ الْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْئٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول "رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ" سے رؤیت کا سوال کیا پس اگر وہ (رؤیت) ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا (رؤیت کی طلب) یہ سفاہت اور لغو کام ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا حالانکہ انبیاء اس سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ مُعلّق کیا ہے اور وہ (استقرار جبل) فی نفسہٖ امر ممکن ہے اور مُعلّق بالممکن (یعنی جو چیز کسی ممکن پر مُعلّق ہو) وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لیے کہ تعلیق کا معنی مُعلّق بہٖ کے ثبوت کے وقت مُعلّق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

قولہ و تقریر الثانی ان موسیٰ علیہ السلام الخ یہاں سے شارحؒ امکان رؤیت پر دلیل نقلی ذکر فرما رہے ہیں جو شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے مگر شارحؒ اس دلیل کے تحت دو دلیلیں بیان کریں گے، چونکہ دونوں دلیلوں کا مآخذ

ایک ہی آیت مبارکہ ہے اس لیے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں دلیلوں کا ذکر کیا ہے، آیت مبارکہ یہ ہے،

فَلَمَّا جَاءَ مُوْسٰی لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِیْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرَانِیْ فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا (الآیۃ)

اس آیت مبارکہ کے تحت شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

دلیل (۱): جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دل میں اشتیاق پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کروں تو بارگاہ الٰہی میں درخواست کی "رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ" اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرادیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لن ترانی" ہرگز میرا دیدار نہ کر سکے گا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست رؤیت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اگر رؤیت ناممکن ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کو رؤیت باری کے ناممکن ہونے کا علم نہ ہوگا (۲) یا پھر ناممکن (ممتنع) ہونے کا علم ہوگا، اول صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا رؤیت کے بارے میں درخواست کرنا اس بات کو مستلزم ہوگا کہ (نعوذ باللہ منہ) موسیٰ علیہ السلام جاہل ہیں کہ ان کو اس بات کا پتہ ہی نہیں ہے کہ بارگاہ الٰہی میں کونسی بات جائز ہے اور کونسی ناجائز ہے جبکہ انبیاء علیہم السلام ان باتوں سے پاک ہیں، دوسری صورت میں رؤیت کی درخواست اس اللہ تعالیٰ سے ان کی سفاہت (بیوقوفی) اور عبث یعنی بے فائدہ کام کرنے کو اور محال چیز کے طلب کرنے کو مستلزم ہوگی جبکہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، تو ثابت ہوا کہ رؤیت باری ممکن ہے۔

دلیل (۲): جب موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ تم ہرگز مجھے نہیں دیکھ سکو گے البتہ ایک صورت آپ کے لیے تجویز کرتا ہوں کہ "اُنْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ" پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اس پر ایک جھلک ڈالتا ہوں "فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ" اگر پہاڑ اپنی جگہ ساکن رہے تو "فَسَوْفَ تَرَانِیْ" تم مجھے دیکھ سکو گے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل پر مُعلّق فرمایا ہے اور استقرار جبل فی نفسہٖ ممکن ہے اس لیے کہ جبل ایک جسم ہے جس طرح جسم میں حرکت ممکن ہے اسی طرح سکون اور استقرار بھی ممکن ہے، قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر مُعلّق ہو تو وہ بھی ممکن ہوتی ہے تو لہٰذا رؤیت باری تعالیٰ بھی ممکن ہوگی، اس کی وجہ شارحؒ نے خود بیان کی ہے کہ تعلیق کا مقصد مُعلّق بہ کے ثبوت کے وقت مُعلّق کی خبر دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رؤیت کو استقرار جبل پر مُعلّق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ استقرار جبل (مُعلّق بہ) کے ثابت ہونے کے وقت میری رؤیت (مُعلّق) بھی ثابت ہوگی، تو معلوم ہوا کہ رؤیت باری ممکن ہے کیونکہ ممتنع ومحال چیز کو کسی ممکن پر مُعلّق نہیں کیا جاتا۔

وَقَدِ اعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُوَالَ مُوْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِهٖ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِيَعْلَمُوْا اِمْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهٗ هُوَ وَبِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ

بَلْ هُوَ اِسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَ هُوَ مَحَالٌ وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَ لَا ضَرُوْرَةَ فِيْ اِرْتِكَابِهٖ عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ الرُّؤْيَةُ مُمْتَنِعَةٌ وَ اِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَ اَيًّا مَّا كَانَ يَكُوْنُ السُّوَالُ عَبَثًا وَ الْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ اَيْضًا مُمْكِنٌ بِاَنْ يَّقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَ اِنَّمَا الْمَحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَ السُّكُوْنِ۔

ترجمہ: اور تحقیق (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنی قوم کے لیے تھا جبکہ (قوم نے) کہا تھا کہ (اے موسیٰ) ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ ہم اللہ کو کھلم کھلا دیکھ لیں تو (حضرت موسیٰ) سوال کیا تا کہ قوم بھی امتناع رؤیت کو جان لے جیسا کہ وہ خود جانتے تھے اور (یہ اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مُعلّق علیہ (جس پر مُعلّق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ (مُعلّق علیہ) پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی ہوجاتا کہ رؤیت ممتنع ہے اور اگر وہ (قوم) کافر تھی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم لگانے میں تصدیق نہ کرتی۔ اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہوجائے گا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہوجائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

قولہ و قد اعترض بوجوہ الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ "**و بانا لا نسلم**" تک ہے اس حصہ میں مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی اعتراض ذکر کیا گیا ہے دوسرا حصہ "**و بانا لا نسلم** سے **واجیب**" تک ہے اس حصے میں بھی معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل نقلی پر دوسرے اعتراض کا ذکر ہے، تیسرا حصہ "**واجیب**" سے "**و لا ضرورۃ فی ارتکابہ**" تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے چوتھا حصہ "**ولا ضرورۃ فی ارتکابہ**" سے آخر تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: اعتراض (۱): مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی تر اعتراض یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت باری کا سوال اپنے لیے نہیں بلکہ قوم کے لیے سوال کیا تھا خود رؤیت باری کے امتناع کو جانتے تھے، قوم نے کہا تھا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اعلانیہ ہم اللہ کو دیکھ لیں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رؤیت کے بارے میں درخواست قوم کے لیے تھی تا کہ ان کو بھی معلوم ہوجائے کہ رؤیت باری محال اور ممتنع ہے جیسا کہ خود امتناع رؤیت کو جانتے تھے۔

دوسرا حصہ: اعتراض (۲): ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مُعلّق بہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تا کہ مُعلّق یعنی

رؤیت کا ممکن ہونا لازم آئے بلکہ استقرار جبل سے استقرار اور سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے یعنی پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو یہ تو اجتماع نقیضین ہے جس کا محال ہونا مسلم ہے، تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے، رؤیت جو کہ مُعلَّق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

تیسرا حصہ: جواب: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں اول اس لیے کہ اگر رؤیت کی درخواست قوم کے لیے تھی تو پھر عبارت بجائے "رَبِّ اَرِنِیْ" کے "رَبِّ اَرِهِمْ" ہوتی کہ اے رب انکو یعنی قوم کو اپنا دیدار کرادے، اسی طرح "اَنْظُرْ اِلَیْكَ" کے بجائے "ینظروا الیك" ہوتا تو معلوم ہوا کہ رؤیت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا، دوسرا اعتراض اس لیے خلاف ظاہر ہے کہ استقرار، آیت میں مطلق ہے بحالت حرکت مراد نہیں ہے۔

چوتھا حصہ: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کہ جس نے کہا تھا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً" مؤمن تھی یا کافر تھی، اگر مؤمن تھی تو پھر موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو اتنا کہہ دیتے کہ بھائی اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممتنع اور محال ہے تو قوم خاموش ہو جاتی پھر رؤیت کا سوال ہی نہ کیا جاتا، اور اگر کافر تھی تو کبھی بھی نہ مانتی، اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ جواب آتا کہ یہ رؤیت کا سوال ممتنع ہے، جو بھی صورت ہو رؤیت کا سوال بے جا اور عبث تھا، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ رؤیت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا۔

"و الاستقرار الخ" دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرارِ جبل، بحالت حرکت مراد ہو جیسا کہ معترض نے کہا ہے تب بھی یہ بات ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئے گا جو کہ محال ہے، یعنی تحرک کے وقت استقرار ہوگا تو تحرک ختم ہو جائے گا تو بوقت تحرک استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں آن واحد میں تحرک اور استقرار (یعنی سکون) دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِیْلُ السَّمْعِیُّ بِاِیْجَابِ رُؤْیَةِ الْمُؤْمِنِیْنَ اللّٰهَ تَعَالٰی فِیْ دَارِ الْاٰخِرَةِ اَمَّا الْکِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰی وُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ رَوَاهُ اَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ مِنْ اَکَابِرِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ وَاَمَّا الْاِجْمَاعُ فَهُوَ اَنَّ الْاُمَّةَ کَانُوْا مُجْمِعِیْنَ عَلٰی وُقُوْعِ الرُّؤْیَةِ فِی الْاٰخِرَةِ وَاَنَّ الْاٰیَاتِ الْوَارِدَةَ فِیْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰی ظَوَاهِرِهَا ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِیْنَ وَ شَاعَتْ شُبَهُهُمْ وَ تَاْوِیْلَاتُهُمْ۔

ترجمہ: (رؤیت باری تعالیٰ) نقل سے ثابت ہے اور تحقیق دلیل نقلی وارد ہوئی ہے کہ مومنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رؤیت

کے اثبات کے سلسلے میں دار آخرت میں۔ بہرحال کتاب، باری تعالیٰ کا فرمان ہے "وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ" (کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے) اور بہرحال سنت، پس آپ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں رات میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے اس کو اکیس اکابر صحابہ ؓ نے روایت کیا ہے۔ اور بہرحال اجماع پس وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رؤیت کے وقوع پر اور (اس بات پر متفق رہی ہے) کہ آیات جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہوئیں"۔

قوله واجبة بالنقل الخ ماتن ؒ فرمارہے ہیں کہ آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الٰہی کا حصول و وقوع دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ شارح ؒ آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الٰہی کے حصول اور وقوع کو دلائل نقلیہ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت کررہے ہیں۔

چنانچہ کتاب اللہ میں ہے "وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ" وجہ استدلال یہ ہے کہ الیٰ حرف ہے اور "ناظرة" کا صلہ ہے، قاعدہ ہے کہ جب لفظ "نظر" حرف "الیٰ" کے ذریعہ متعدی ہو جائے تو اس وقت "نظر" رؤیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے، مخالفین نے کہا ہے کہ الیٰ حرف نہیں ہے بلکہ اسم اور مفرد ہے "آلاءٌ" کا بمعنی نعمت اور "ناظرة" بمعنی "منتظرة" کے ہے۔ اب آیت کا معنی

یہ ہوگا کہ مومنین جنت میں اپنے رب کی نعمتوں کا انتظار کریں گے حالانکہ یہ معنی سیاقِ آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ مذکورہ آیت اہل ایمان کو خوشخبری دینے کے لیے آئی ہے کہ وہاں خوشی ہی خوشی ہوگی جبکہ انتظار کو "اشد من الموت" کہا گیا ہے۔

نیز کفار کے بارے میں ازراہ تحقیر کہا گیا ہے "کَلَّا اِنَّہُمْ عَنْ رَّبِّہِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ" کہ کفار اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہونگے، کفار کے لیے یہ محرومی اس وقت تحقیر ہوگی جبکہ محرومی ان کے ساتھ خاص ہو اور اہل ایمان دیدار الٰہی سے شرف یاب ہوں۔

سنت میں حدیث مشہورہ یہ ہے کہ جس کو اکیس اکابر صحابہ ؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے صحابہ کرام ؓ کو فرمایا کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو تم دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل نقلی وہ اجماع امت ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہوگی۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ آیات کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ وہ آیات متشابہات کے قبیل سے نہ ہو، اس اجماع کے بعد فرقِ باطلہ کا ظہور ہوا اور اس مسئلہ رؤیت کے بارے میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات اور تاویلات فاسدہ عام ہوئیں۔

وَ اَقْوٰی شُبَہِہِمْ مِنَ الْعَقْلِیَّاتِ اَنَّ الرُّؤْیَۃَ مَشْرُوْطَۃٌ بِکَوْنِ الْمَرْئِیِّ فِیْ مَکَانٍ وَّ جِہَۃٍ وَّ مُقَابَلَۃٍ مِّنَ الرَّائِیْ

وَ ثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ فِيْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَ اتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ وَكُلُّ ذٰلِكَ مَحَالٌ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ الْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَيُرٰى لَا فِيْ مَكَانٍ وَلَا عَلٰى جِهَةٍ مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ وَ اِتِّصَالِ شُعَاعٍ وَّ ثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اوران کے عقلی شبہات میں سے قوی تر شبہ یہ ہے کہ رؤیت مشروط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں اور رائی کے سامنے اور (رائی اور مرئی) کے درمیان مسافت کے ثابت ہونے کے ساتھ کہ وہ (مسافت) نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بُعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کے ساتھ باصرہ سے مرئی تک۔ اور یہ سب کچھ اللہ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنفؒ نے اپنے قول (آنے والی عبارت) سے اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھ لیا جائے گا، بغیر مکان اور بغیر سامنے کی جہت سے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان۔

قولہ واقوی شبھھم من العقلیات الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "والجواب" تک ہے، اس حصے میں معتزلہ کی جانب سے رؤیت کے مسئلہ میں عقلی دلائل میں سے قوی تر دلیل کا ذکر ہے، اور دوسرا حصہ "والجواب" سے آخر تک ہے، اس حصے میں انکی دلیل عقلی کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: دلیل عقلی: رؤیت یعنی دکھائی دینے کے لیے چند شرائط ہیں، وہ شرائط چونکہ ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں اس لیے رؤیت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، وہ شرائط یہ ہیں، (۱) شیٔ مرئی کا مکان میں ہونا (۲) شیٔ مرئی کا کسی جہت میں ہونا (۳) شیٔ مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۴) رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کا بقدر ضرورت ہونا، نہ انتہائی قریب ہو جیسا کہ ہم اپنے چہرے اور ناک کو انتہائی قرب نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ پاتے اور نہ انتہائی بعید ہو، یہ بھی رؤیت کے لیے مانع ہے جس طرح انتہائی قرب رؤیت کے لیے مانع ہے (۵) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شیٔ مرئی کے ساتھ اتصال ہو، یہ افلاطون کا مذہب ہے۔ پہلی دونوں شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ اللہ مکان اور جہت سے پاک ہیں۔ چوتھی شرط بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ" کہ ہم شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں، یہ انتہائی قرب کے درجے میں ہے، جب یہ شرطیں ذات باری تعالیٰ میں مفقود ہیں تو رؤیت باری تعالیٰ کیسے ہوگی۔

دوسرا حصہ: جواب: ہمیں مذکورہ شرائط تسلیم نہیں اس لیے کہ رؤیت کے لیے کوئی شرطیں نہیں بلکہ رؤیت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط موجود بھی ہوں مگر اللہ نہ چاہے تو رؤیت نہ ہوگی، جیسے بلّی اندھیرے میں چوہے کو دیکھتی ہے مگر ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ آدمی جنات کو دیکھتا اور کلام کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، حضور علیہ السلام جبرئیل امین کو دیکھتے تھے مگر صحابہ کرامؓ عام طور پر نہیں دیکھتے تھے، مذکورہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں ہیں، یعنی عادۃً کسی چیز کی رؤیت مذکورہ شرائط

کے ساتھ ہی ہوتی ہیں مگر خلاف عادت اسکا امکان ہے اس لیے یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں دکھائی دیں باوجود اس بات کے کہ وہ کسی مکان میں نہیں اور نہ ہی کسی جہت میں ہیں اور باوجود اس بات کے کہ وہ بندوں کے انتہائی قریب ہیں جیسا کہ آیت مبارکہ اس کی طرف اشارہ کررہی ہے "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ"۔

وَ قِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ۔

ترجمہ: اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

قولہ و قياس الغائب الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: مذکورہ تمام شرائط تمام موجودات ممکنہ کی رؤیت کے لیے شرط ہیں تو ذات باری تعالیٰ کی رؤیت کے لیے کیوں شرط نہیں ہیں؟

جواب: یہ تو غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے جو کہ غلط اور فاسد ہے یعنی ہمارے حواس سے غائب اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس عالم کے محسوس موجودات پر قیاس کرنا ہے یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيَّانَا وَ فِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَةِ وَ الْحَاسَّةُ سَلِيْمَةٌ وَ سَائِرُ الشَّرَائِطِ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُّرٰى وَ اِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَ اِنَّهٗ سَفْسَطَةٌ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَجِبُ عِنْدَ اِجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے۔ اور اسمیں اشکال ہے اس لیے کہ گفتگو اس رؤیت میں ہے جو حاسہ بصر سے حاصل ہو۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی) رؤیت ممکن ہو حالانکہ حاسہ بصر صحیح وسالم ہو اور (رؤیت کی) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند وبالا پہاڑ ہوں جن کو ہم نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ سفسطہ (بدیہی کا انکار) ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لیے کہ رؤیت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

قولہ و قد يستدل على عدم الاشتراط الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ "و فيه نظر" تک ہے، اس حصے میں بعض حضرات نے مذکورہ شرائط کے بغیر رؤیت باری کے امکان پر ایک استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ "وفيه نظر" سے "فان قيل" تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے مذکورہ استدلال کو رد کیا ہے، تیسرا حصہ "فان قيل" سے "قلنا" تک ہے، اس حصہ میں معتزلہ نے ایک عقلی شبہ پیش کیا ہے، چوتھا حصہ "قلنا" سے آخر تک ہے اس میں ماقبل

والے شبہ کا شارحؒ نے جواب دیا ہے۔

پہلا حصہ: و قد یستدل الخ بعض حضرات نے امکان رؤیت پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر مذکورہ شرائط کے دیکھ رہے ہیں اسی طرح ہم بھی بغیر شرائط کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔

دوسرا حصہ: و فیہ نظر الخ شارحؒ نے ماقبل والے استدلال کو رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ہماری گفتگو اس رؤیت کے بارے میں ہے جو حاسہ بصر کے ذریعے سے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ ہمیں حاسہ بصر کے بغیر دیکھ رہے ہیں، کیونکہ وہ حواس سے پاک ہیں۔

تیسرا حصہ: فان قیل الخ معتزلہ نے رؤیت باری کے امکان پر عقلی شبہ پیش کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہوتا جبکہ حاسہ بصر صحیح وسالم ہو اور شرائط بھی موجود ہوں تو پھر ہر سلیم البصر کو دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر آپ کا یہ کہنا ہو کہ شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں ہے تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیے، کہ ہمارے سامنے بلند وبالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسہ بصر کے صحیح وسالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ باطل ہے۔

چوتھا حصہ: قلنا الخ جواب یہ ہے کہ رؤیت کی شرائط کا رؤیت کے لیے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رؤیت ہمارے ہاں خلق خداوندی کا نتیجہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہے گا رؤیت نہ ہوگی، شرائط کے پائے جانے کے باوجود رؤیت کا تحقق ضروری نہیں ہے۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَ كَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَةُ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَ الْاَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تر دلیل) سمعیات (نقلیات) میں سے باری تعالیٰ کا قول "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" ہے اور ابصار کا استغراق کے لیے ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر اور اس ادراک سے مطلق رؤیت کا ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس (ارشاد ربانی) میں تمام اوقات اور احوال کے عام ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ و من السمعیات الخ معتزلہ امتناع رؤیت پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، شارحؒ نے اس کے چار جواب دیے ہیں، پہلا جواب "و الجواب بعد التسلیم" سے اور دوسرا "و افادته" سے تیسرا جواب "و کون الادراك" سے چوتھا جواب "انه لا دلالة" سے آخر تک ہے۔

دلیل نقلی: معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ہے "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کہ نگاہیں اس اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی دیکھ نہیں سکتیں، عدم رؤیت پر وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" بصر کی جمع ہے اس پر لام تعریف کا داخل ہے، جو استغراق

کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ علماء اصولیین وعربیت وغیرہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے، اب آیت کا معنی ہے کہ کوئی نگاہ (خواہ مؤمن کی ہو یا کافر کی) اللہ کو نہیں دیکھ سکتی، یہ آیت سالبہ کلیہ ہے، ہر نگاہ سے رؤیت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب (۱): جمع معرف باللام استغراق کا اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ جب اس کے خلاف عہد خارجی کے ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں عہد خارجی پر قرینہ موجود ہے، وہ آیات ونصوص ہیں کہ جو آخرت میں مومنین کے لیے رؤیت کے ثبوت ووقوع پر دلالت کر رہی ہیں اور کفار کے لیے رؤیت کی محرومی پر دلالت کر رہی ہیں (جیسے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔ كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ)، یہاں لام عہد خارجی کا ہے، معنی ہوگا کہ بعض نگاہیں (یعنی کفار کی) اس اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتیں۔

جواب (۲): ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ لام استغراق کا ہے لیکن آیت سلب عموم پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ عموم سلب پر، دونوں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کہیں "اللہ کو کوئی نگاہ نہیں دیکھ سکے گی" تو یہ عموم سلب ہے، یعنی سلب مذکور سے عموم ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔ اور "تدرکه الابصار" موجبہ کلیہ ہے، جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور معنی ہوگا "لا تدرکه جمیع الابصار" کہ تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی اور بعض نگاہیں دیکھ سکیں گی، وہ مومنین کی نگاہیں ہیں، تو یہ سلب عموم ہے۔

جواب (۳): یہ بھی مان لیتے ہیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ نہیں مانتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رؤیت ہے بلکہ ادراک سے مراد ایسی رؤیت ہے جو مرئی کے تمام حدود واطراف کا احاطہ کرے اور معنی ہوگا "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کا کہ کوئی بھی نگاہ اس (اللہ تعالیٰ) کا احاطہ نہ کر سکے گی، یہی تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مومن کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کے تمام حدود واطراف کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ کیونکہ احاطہ متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا، جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

جواب (۴): سب کچھ مانتے ہیں مگر آیت مذکورہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ رؤیت کی نفی تمام اوقات اور تمام احوال سے متعلق ہے بلکہ آیت میں نفی بعض اوقات یا بعض احوال کے ساتھ خاص ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ رؤیت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو رؤیت نہ ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو رؤیت ہوگی یعنی کسی کو ہر جمعہ میں ایک بار، کسی کو ہر دن دو بار، کسی کو ہر جمعہ میں دو بار رؤیت ہوگی جیسا کہ احادیث میں آیا ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْاٰيَةِ عَلٰى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ اِذْلَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْلُوْمِ لَا يُمْدَحُ

بِعَدَمِ رُؤْيَتِهٖ لِامْتِنَاعِهَا وَاِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِيْ اَنْ يُّمْكِنَ رُؤْيَتُهٗ وَلَا يُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَ التَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ۔

ترجمہ: اور کبھی رویت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف نہیں کی جاتی اس کے دکھائی نہ دینے کی وجہ سے اسکے ممتنع نہ ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو صرف اس میں ہے کہ اسکا دکھائی دینا ممکن ہو، لیکن حجابِ کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔

قولہ وقد يستدل الخ معتزلہ نے اسی آیت (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ) سے امتناع رویت پر استدلال کیا ہے، ہمارے علماء اہل السنت والجماعت نے اس استدلال پر معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ امکان رویت پر دلالت کر رہی ہے۔

معتزلہ کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور جس چیز کی نفی موجب مدح ہو تو اسکا ثبوت نقص وعیب ہوتا ہے تو رویت کا اثبات نقص وعیب ہے اور نقص وعیب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہے، لہٰذا رویت باری تعالیٰ محال ہے۔

علمائے اہل السنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور ممکن چیز ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے، اگر رویت باری محال ہوتی تو پھر اسکی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی، جس طرح کہ معدوم چیز کی رویت محال ہے اب اسکی نفی کر کے اسکی تعریف نہیں کی جاسکتی، تعریف تو اس صورت میں ہوگی کہ جب رویت ممکن ہو، پھر اسکی عظمت وکبریائی حجاب بن جائے جس کی وجہ سے وہ دکھائی نہ دے۔

وَاِنْ جَعَلْنَا الْاِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْاٰيَةِ عَلٰى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا اَظْهَرُ لِاَنَّ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مَرْئِيًّا لَا يُدْرَكُ بِالْاَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَ الْاِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَ الْجَوَانِبِ۔

ترجمہ: اور اگر ہم بنائیں ادراک کو عبارت (مراد) اس رویت سے جو جوانب اور حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو۔ پس اس آیت کی دلالت رویت کے جواز پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے اس لیے کہ معنی یہ ہوگا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے مرئی (قابل دید) ہونے کے باوجود نگاہوں سے دکھائی نہ دیں گے، بوجہ منزہ ہونے اس اللہ تعالیٰ کے متناہی ہونے سے اور حدود اور جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے۔

قولہ و ان جعلنا الادراك الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر ادراک کا معنی مطلق رویت کے نہ لیے جائیں بلکہ اس سے مراد ایسی رویت ہو جو شیٔ مرئی کے تمام حدود کا احاطہ کر سکے تو اس صورت میں اسلوب کلام کا تقاضا یہ ہوگا کہ رویت متحقق

ہو مگر ادراک نہ ہو اس لیے کہ ادراک اس چیز کا ہوتا ہے جو متناہی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود واطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہیں آسکتے، تو اس صورت میں آیت، رؤیت کے وقوع پر زیادہ واضح ہے۔

وَ مِنْهَا اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَ الْاِسْتِقْبَالِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَ عِنَادِهِمْ فِيْ طَلَبِهَا لَا لِاِمْتِنَاعِهَا وَ اِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِكَ كَمَا فَعَلَ حِيْنَ سَاَلُوْا اَنْ يَّجْعَلَ لَهُمْ اٰلِهَةً فَقَالَ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِاِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا وَ لِهٰذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فِيْ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْاِمْكَانِ وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيْرٍ مِنَ السَّلَفِ وَ لَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ يَكُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَيْنِ۔

ترجمہ: اور انہی میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو رؤیت کے سوال کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ استعظام اور استکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب اسکا یہ ہے کہ ان کے تعنت اور سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ اس (رؤیت) کے ممتنع ہونے کی وجہ سے، ورنہ موسیٰ علیہ السلام ان کو اس (رؤیت) سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے اس وقت کیا تھا کہ جس وقت بنی اسرائیل نے سوال کیا کہ ان کے لیے کوئی معبود تجویز کر دیں۔ پس فرمایا (موسیٰ) نے کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ کا منع نہ کرنا) دنیا میں امکان رؤیت کی آگاہی دینا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحابہؓ نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ نبی علیہ السلام نے کیا اپنے رب کو دیکھا تھا شب معراج کے موقع پر یا نہیں اور اختلاف وقوع میں امکان کی دلیل ہے۔ اور بہرحال رؤیت خواب میں پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بات میں کہ (خواب میں رؤیت) مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

قولہ و منها ان الآيات الواردة الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "والجواب" تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ معتزلہ کی جانب سے نقلی شبہات میں سے ایک شبہ کا ذکر فرما رہے ہیں، دوسرا حصہ "و الجواب" سے "و اما الرؤية" تک ہے، اس حصہ میں مذکورہ شبہ کا شارحؒ نے جواب دیا ہے، تیسرا حصہ "و اماالرؤية" سے آخر تک ہے، اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: و منها ان الآيات الخ معتزلہ نے امتناع رؤیت پر دوسری دلیل نقلی ذکر کی ہے کہ وہ آیات ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے رؤیت کی درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور اس پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ نیز رؤیت کی درخواست کرنے والوں کے لیے سزا کا بھی ذکر فرمایا ہے، وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاءَ نَا لَوْ لَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيْرًا۔

(۲) وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ۔

(۳) يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ۔ اگر رؤیت ممکن ہوتی تو پھر سوال رؤیت کو تکبر اور سرکشی وغیرہ پر محمول نہ کیا جاتا تو ثابت ہوا کہ رؤیت باری ناممکن ہے۔

دوسرا حصہ: و الجواب الخ نقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ان کا سوالِ رؤیت ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا بلکہ ازراہ شرارت تھا ورنہ اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو سوال کرنے کی صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام منع کر دیتے جیسا کہ اس موقع پر کہ جب بنی اسرائیل کی قوم نے دریا عبور کر لیا آگے ایک قوم پر گزر ہوا دیکھا کہ لوگ بتوں کی پوجا کر رہے تھے تو قوم بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ ہمارے لیے بھی کوئی معبود بنا دو تو موسیٰؑ نے انکو ڈانٹا فرمایا "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ بتم جاہل قوم ہو، تو یہاں رؤیت کے مسئلہ میں بھی ڈانٹ دیتے، حالانکہ آپ نے منع نہیں فرمایا، تو معلوم ہوا کہ رؤیت باری ممکن ہے۔ نیز اسی دنیا میں بنی اسرائیل نے رؤیت باری کی درخواست کی تھی تو موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا میں رؤیت ممکن ہے تو آخرت میں بطریق اولیٰ رؤیت باری ممکن ہوگی۔

نیز صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رہا ہے کہ شب معراج کے موقع پر حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا تھا یا نہیں، جمہور حضرات ثانی شق کے قائل ہیں۔ اور بعض حضرات اول شق کے قائل ہیں، یہ اختلاف وقوع کے بارے میں تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ امکان رؤیت پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ امکان، وقوع پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے پھر اسکے وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے تو فرمایا "نُوْرٌ اَنّٰى اَرَاهُ" نور کے بعد "انّٰی" کے لفظ میں دو قرائتیں ہیں، ہمزہ اور نون کا فتحہ اور آخر میں الف مقصورہ، یعنی "اَنّٰی" اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایک نور ہے بھلا میں اسکو کیسے دیکھ سکتا ہوں، اس صورت میں رؤیت کا انکار ہے، دوسری قراءۃ ہمزہ اور نون کے کسرہ کے ساتھ، یعنی "اِنِّی" اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایسا نور ہے بے شک میں نے اسکو دیکھا ہے، اس صورت میں رؤیت کا اثبات ہے۔

تیسرا حصہ: و اما الرؤية فی المنام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: کیا خواب میں بھی رؤیت باری ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: خواب میں رؤیت باری بہت سے بزرگوں سے منقول ہے، حضرت حمزہؒ جو قراء سبعہ میں سے ہیں، جن کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں باری تعالیٰ کے سامنے سارا قرآن پڑھا، جب "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" پر پہنچے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اے حمزہ! یوں کہو "اَنْتَ الْقَاهِرُ" کیونکہ رب ان کے سامنے تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے ۱۰۰ مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تھا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا قلبی مشاہدہ ہے، رؤیت بصری سے اسکا تعلق نہیں ہے۔

وَ اللّٰهُ تَعَالٰى خَالِقٌ لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهٖ وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ وَ حِيْنَ رَاَى الْجُبَائِيُّ وَ اَتْبَاعُهٗ اَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں یعنی کفر اور طاعت اور ایمان اور معصیت کے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندے پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور (بندہ پر) لفظ موجد اور مخترع اور اسکی مثل پر اکتفاء کرتے تھے۔ اور جس وقت ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ ان سب کا معنی ایک ہی ہے اور وہ عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا ہے تو انھوں نے (بندہ پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے پر دلیری کر لی۔

قولہ و اللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد الخ یہاں سے ماتنؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں یا خود بندہ ہے، اہل السنت والجماعت کے ہاں افعال عباد کے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں، بندہ صرف کاسب ہے، دراصل افعال عباد کی دو قسمیں ہیں، (۱) افعال اضطراریہ (۲) افعال اختیاریہ، افعال اضطراریہ وہ افعال ہیں کہ جو بندہ سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوں جیسے مرتعش کی حرکت، جس کو رعشہ کا عارضہ لاحق ہوا ہے وہ رعشہ اس کے اختیار کے بغیر صادر ہے ان افعال کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ رہے افعال اختیاریہ مثلاً کفر، ایمان، معصیت، طاعت وغیرہ اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا خالق ہے جبکہ اہل السنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ دونوں کی قدرت کا دخل ہے مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے، پھر متقدمینِ معتزلہ بندہ پر خالق کے لفظ کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے موجد مخترع کہا کرتے تھے کیونکہ سلف صالحین کا اس بات پر اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں، پھر جب متاخرین معتزلہ (ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین) نے دیکھا کہ خالق، موجد مخترع سب کا ایک ہی معنی ہے کہ عدم سے وجود کی طرف لانا، تو پھر

صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْكَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْئِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَاشُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ وَلَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلاً عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْسُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَاَمَّا اِذَا تَاَمَّلْتَ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي الْمَشْيِ وَالْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ الْعَضَلَاتِ وَ تَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خود خالق ہوتو اپنے افعال کی تمام تفصیلات کا جاننے والا ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ شئی کا ایجاد، قدرت اور اختیار سے نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہوتا ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ بعض ان حرکات میں سے سریع ہیں اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کے بارے میں کوئی شعور نہیں ہے اور یہ جاننے سے ذھول بھی نہیں ہے بلکہ اگر پوچھا جائے تو وہ نہ جانے اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ اور بہر حال جب تو اس کے اعضاء کی حرکات میں غور کریگا چلنے اور لینے اور پکڑنے اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں کہ جس کی طرف وہ محتاج ہوتا ہے، یعنی اعضاء کو حرکت دینے میں اور پٹھوں کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو یہ بات زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

قولہ و احتج اهل الحق بوجوه الخ یہاں شارحؒ اہل حق کے دلائل عقلیہ ونقلیہ پیش کرر ہیں ہیں کہ افعال عباد کا خالق بندہ نہیں ہے۔

دلیل عقلی: یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے لہٰذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل، تالی اس طرح باطل ہے کہ بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو یہ اسکا اپنا اختیاری فعل ہے جو بہت ساری حرکت اور سکنات پر مشتمل ہے مگر اس کے تفصیلی احوال کا علم نہیں ہے مثلاً کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھا رہا اور فضاء میں مُعلّق رہا، اسی طرح کس قدم کی حرکت سریع تھی اور کس قدم کی حرکت بطی تھی، اسی طرح کونسا قدم زمین پر پورا رہا اور کونسے قدم کا حصہ تھوڑا سا زمین پر رہا، وہ اپنے ظاہری احوال سے لاعلم ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو احوال کا علم ہے مگر ذھول ہوگیا ہے یعنی ذہن غافل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر پوچھنے پر ذھول وغفلت زائل ہو جاتی اور اسے علم ہوتا حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم رہتا ہے۔ اور اگر ذرا باطنی احوال کے

بارے میں پوچھا جائے کسی چیز کو پکڑنے اور لینے اور چلنے کے وقت، کن کن رگوں کو اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا تو اس وقت بھی اس کی لاعلمی اور واضح ہو جاتی ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہے۔

اَلثَّانِیْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِیْ ذٰلِكَ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاللّٰهُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ اَیْ عَمَلَکُمْ عَلٰی اَنَّ مَا مَصْدَرِیَّةٌ لِئَلَّا یُحْتَاجَ اِلٰی حَذْفِ الضَّمِیْرِ اَوْ مَعْمُوْلَکُمْ عَلٰی اَنَّ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَیَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَی الْمَصْدَرِیَّ الَّذِیْ هُوَ الْاِیْجَادُ وَ الْاِیْقَاعُ بَلِ الْحَاصِلَ بِالْمَصْدَرِ الَّذِیْ هُوَ مُتَعَلَّقُ الْاِیْجَادِ وَالْاِیْقَاعِ اَعْنِیْ مَانُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَکَاتِ وَ السَّکَنَاتِ مَثَلًا وَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّکْتَةِ قَدْ یُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰیَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی کَوْنِ مَا مَصْدَرِیَّةً۔

ترجمہ: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے "واللّٰہ خَلَقَکُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ" اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے) یعنی (ما تعملون) بمعنی "عملکم" ہے اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر کے حذف کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا "معمولکم" کے معنی میں ہے ما کے موصولہ ہونے کی بنا پر اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہے اس لیے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال یا اللہ کی مخلوق ہیں یا بندہ کی، تو ہم فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے وہ (معنی مصدری) ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر (مراد لیتے ہیں) جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتا ہوں میں مثلاً ان حرکات وسکنات کو کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ سے غفلت کیوجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال ما مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔

قولہ الثانی النصوص الواردۃ الخ یہاں سے دلیل نقلی کو شارحؒ بیان کررہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ ہیں نہ کہ بندہ۔

دلیل نقلی: قرآن میں ہے "واللّٰہ خَلَقَکُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ" کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے اعمال (افعال) کو پیدا کیا "وما تعملون" میں ما کے بارے میں دو احتمال ہیں (۲) ما مصدریہ (۲) ما موصولہ، ما مصدریہ بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف ما موصولہ کے اس صورت میں صلہ "تعملون" میں ضمیر ماننی پڑیگی جو ما موصولہ کی طرف عائد ہوگی۔ اور کلام وہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کوئی محذوف نہ ماننا پڑے، بہر حال ما مصدریہ کی صورت میں عبارت بنے گی "واللہ خلقکم و ما عملکم" کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنیٰ میں اور کبھی اسم مفعول کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو اسم مفعول کے معنیٰ میں ہونے کی صورت میں "ماتعملون" کا معنیٰ "معمولاتکم" کے ہوگا یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام، اگرچہ اس میں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔

اور ما موصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی "وَاللّٰهُ خَلَقَکُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَہ" ما تعملونہ بمعنی

مَعْمُوْلُكُمْ کے ہے۔اب بظاہر اشکال ہوگا کہ آیت کا معنیٰ یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی، میز، اور چارپائی وغیرہ، کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلہ میں ہے نہ کہ معمول کے بارے میں، تو شارحؒ نے ''ویشمل الافعال الخ'' سے جواب دیا کہ اگر ماتعملون کو ''معمول'' کے معنیٰ میں لیا جائے تو اس میں افعالِ عباد داخل ہوں گے، وہ کیسے؟ شارحؒ ''لانا اذا قلنا الخ'' سے بتارہے ہیں کہ افعالِ عباد، اس سے معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد و ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی حاصل مصدر (یعنی) وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں بالفاظِ دیگر کہ بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے، معتزلہ نے کہا کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم (اشاعرہ) نے کہا کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔

''و للذهول عن هذه النكتة الخ'' سے شارحؒ قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر تعریض کر رہے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب ما مصدریہ ہو، کیونکہ ما موصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ''معمولکم'' بنے گی جس سے ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہو سکے گا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ قاضی صاحب وغیرہ کو دھوکہ ہوگیا ہے وہ اس نکتہ سے غافل ہیں کہ ''معمول'' افعال کو بھی شامل ہے، اسی غفلت کی وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ استدلال ما مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ كُلِّ شَيْئٍ اَىْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَيْئٌ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِىْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِاِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ۔

ترجمہ: اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ''خالق كل شيء'' ہے یعنی (شیٔ سے مراد) ممکن ہے عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندے کا فعل بھی شیٔ ہے اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ''اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ'' خالقیت کے ساتھ مدح کے مقام میں۔ اور اس (خالقیت) کا استحقاقِ عبادت کے مدار ہونے کی وجہ سے۔

قولہ كقوله تعالىٰ خالق كل شيء الخ یہاں سے شارحؒ دوسری اور تیسری دلیل نقلی ذکر کر رہے ہیں کہ افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں نہ کہ بندہ۔

دلیل نقلی (۳): قرآن میں ہے کہ ''لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْئٍ فَاعْبُدُوْهُ'' اللہ نے اس آیت میں اپنے آپ کو ہر شیٔ کا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، افعالِ عباد بھی شیٔ ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، اس دلیل پر اعتراض ہوا کہ ''شیٔ'' بمعنی موجود کے ہے جو تمام موجودات ممکنہ اور ذات باری وصفات باری تعالیٰ کو شامل ہے مگر عقل کی دلالت سے لفظ شیٔ (عام) سے ذات باری تعالیٰ وصفات باری تعالیٰ کو خارج کر دیا گیا تو اب آیت عام خص

منه البعض کے قبیل سے ہوئی جو کہ ظنی ہے نہ کہ قطعی الدلالۃ، تو اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارحؒ نے اپنے قول "ای ممکن بدلالة العقل" سے جواب دیا ہے کہ شی سے مراد صرف ممکنات ہیں اور خاص کرنے والی چیز عقل ہے کہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ لفظ شی میں ذات باری تعالیٰ داخل ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ مخلوق نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جس عام کا مخصص دلیل عقلی ہو تو وہ عام تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالۃ رہتا ہے اور جس عام کا مخصص دلیل نقلی ہو تو وہ عام ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے تو یہاں لفظ شی سے باری تعالیٰ کو خاص کرنے کے باوجود بھی آیت قطعی الدلالۃ ہی رہے گی لہٰذا استدلال کرنا اس آیت سے درست ہوگا۔

دلیل نقلی (۳): قرآن میں ہے "اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ" (کیا خالق یعنی اللہ تعالیٰ وغیر خالق یعنی معبودانِ باطلہ برابر ہیں) پس آیت میں استفہام انکاری ہے، آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے مدح اس وقت ہوگی کہ جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو استحقاق عبادت اللہ کے ساتھ اس وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو، لہٰذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہوا تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہ ہوگا بلکہ افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

لَایُقَالُ فَالْقَائِلُ بِکَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِاَفْعَالِہٖ یَکُوْنُ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِیْنَ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْتِرَاکُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِیْكِ فِی الْاُلُوْهِیَّةِ بِمَعْنٰی وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ کَمَا لِلْمَجُوْسِ اَوْ بِمَعْنٰی اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ کَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا یُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَا یَجْعَلُوْنَ خَالِقِیَّةَ الْعَبْدِ کَخَالِقِیَّةِ اللهِ تَعَالٰی لِافْتِقَارِہٖ اِلَی الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ الَّتِیْ هِیَ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ کہ موحدین میں سے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ اشتراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ مجوس کے لیے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادۃ کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کے لیے اور معتزلہ اس (دونوں میں سے کسی) کو ثابت نہیں کرتے بلکہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں بناتے بندے کے ان اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

قولہ لا یقال فالقائل الخ یہاں سے معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جب افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہیں تو معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے ان کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے کیونکہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، حالانکہ جو خالق ہوتا ہے وہی معبود ہوتا ہے اور وہی واجب الوجود بھی، تو معتزلہ کے قول کے مطابق تعدد و جباء اور تعدد معبود ہونا لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے اور یہ خالصۃً شرک ہے لہٰذا معتزلہ کا شمار مشرکین سے ہونا چاہیے۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ شرک کی تعریف ان کے قول میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ شرک کی تعریف یہ ہے کہ کسی کو اللہ کی الوہیت میں اس طرح شریک کرنا کہ غیر کو اللہ کے مثل واجب الوجود کہا جائے یا پھر غیر کو اللہ کے مثل مستحق عبادت ٹھہرایا جائے۔ اول کے قائل مجوسی ہیں جو دو خداؤں کے قائل ہیں ایک خالق خیر ہے اور دوسرا خالق شر ہے اول کا نام ''یزدان'' ہے اور ثانی کا نام ''اھرمن'' ہے اور ثانی صورت کے قائل بُت پرست ہیں جو بتوں کو واجب الوجود نہیں کہتے بلکہ ان کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں۔ معتزلہ نہ بندہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح واجب الوجود مانتے ہیں اور نہ ہی بندہ کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں، اس لیے معتزلہ مشرکین میں سے نہیں ہیں۔ نیز معتزلہ بندہ کی خالقیت اور خدا کی خالقیت میں بڑا فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات واسباب کے جس کو چاہے پیدا کرتا ہے جبکہ بندہ اپنے خلق میں آلات واسباب کا محتاج ہے۔

اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَا وَرَاءِ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِيْ تَضْلِيْلِهِمْ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا اِلَّا شَرِيْكًا وَاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةُ يُثْبِتُوْنَ شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى۔

ترجمہ: مگر ماوراء النہر کے مشائخ نے ان معتزلہ کی گمراہی میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس مسئلہ میں، حتی کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس ان (معتزلہ) سے حالت کے اعتبار سے اچھے ہیں اس حیثیت سے کہ انہوں (مجوس) نے ثابت نہیں کیا مگر ایک شریک کو۔ اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء کو۔

قولہ الا ان مشائخ ما وارء النهر الخ ماقبل میں شارحؒ نے بتایا ہے کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں یہاں یہ بتارہے ہیں کہ ماوراء النہر کے مشائخ نے معتزلہ کی تضلیل میں بہت ہی مبالغہ کیا ہے حتی کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس کا حال معتزلہ سے بہتر ہے اس لیے کہ مجوس صرف دو خدا کے قائل ہوتے ہیں ایک یزدان اور دوسرا اَھْرُمَنْ، بخلاف معتزلہ کے وہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو بے شمار ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِيْ وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ اَنَّ الْاُوْلٰى بِاخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيَةِ وَ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيْفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبْرِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَ الْاِخْتِيَارِ اَصْلًا وَ اَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰى مَا نُحَقِّقُهٗ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور معتزلہ دلیل پکڑتے ہیں کہ ہم بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور مرتعش کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور یہ (دلیل) کہ اگر تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا (قاعدہ باطل ہو جائے گا) اور یہ بات ظاہر ہے

اور جواب اس کا یہ ہے کہ یہ (الزام) جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں اور ہم تو اسکو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

قولہ و احتجت المعتزلة الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی دلیلیں بیان کر رہے ہیں، تین دلیلیں اور ان کے جوابات ہیں عبارت مذکورہ میں ایک دلیل اور اس کا جواب ہے باقی دلائل مع جوابات آئندہ عبارت میں آ رہے ہیں۔

دلیل (۱): چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور مرتعش کی بھی حرکت ہے ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اول حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کے خالق اللہ ہیں تو پھر دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز جب بندہ نے کچھ بھی نہ کیا تو پھر بندہ کیوں مکلف بنایا گیا، اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام کرنے پر مذمت اور سزا کا مستحق کیوں ٹھہرا ہے۔

جواب: آپ کی مذکورہ دلیل فرقہ جبریہ کے خلاف چل سکتی ہے ہم پر اس کا الزام نہیں کیونکہ وہ بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں نہ کاسب مانتے ہیں اور نہ اس میں کچھ اختیار مانتے ہیں، ہم تو بندہ کو کاسب اور اس میں اختیار بھی مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے لہذا مکلف بنانا صحیح ہوا اور جب اچھے اور برے کام اپنے اختیار سے کیے تو اسی وجہ سے تعریف و ثواب و مذمت و سزا کا مستحق بنا۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وَ قَدْ يُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَ الْقَاعِدُ وَ الْاٰكِلُ وَ الشَّارِبُ وَ الزَّانِيُ وَ السَّارِقُ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَهٰذَا جَهْلٌ عَظِيْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْئِ مَنْ قَامَ بِهٖ ذٰلِكَ الشَّيْئُ لَا مَنْ اَوْجَدَهٗ اَوَ لَا يَرَوْنَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى هُوَ الْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْاَجْسَامِ وَ لَا يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر (اللہ) بندوں کے افعال کا خالق ہو تو البتہ اللہ تعالیٰ قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ شی ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو، نہ کہ وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو، کیا وہ نہیں دیکھتے کہ وہ اللہ تعالیٰ سیاہی اور سفیدی اور اجسام کے اندر تمام صفات کا خالق ہے حالانکہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

قولہ و قد یتمسک بانہ الخ یہاں سے معتزلہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب ہے۔

دلیل (۲): اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق ہو تو پھر مثلاً قیام، قعود، اکل، شرب وغیرہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوں گے تو پھر اللہ تعالیٰ قیام کے خالق ہونے کی وجہ سے قائم اور قعود کے خالق ہونے کی وجہ سے قاعد اور اکل و شرب وغیرہ کے خالق ہونے کی وجہ سے آکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کہلاتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہذا اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا باطل، بندوں کا اپنے افعال کا خالق ہونا ثابت ہوگیا۔

جواب: شارحؒ نے هذا جهل عظيم الخ سے جواب دیا ہے کہ یہ بہت بڑی جہالت ہے کہ ان کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ شی کا موجد شی کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شی کا قیام ہوگا وہی اس شی سے متصف ہوگا یہ سب صفات (قیام، اکل، شرب، قعود، فعل زناء، فعل سرقہ وغیرہ) بندہ کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ ہی قائم، آکل، شارب، قاعد، زانی، سارق کہلائے گا نہ کہ ان مذکورہ اشیاء کا موجد یعنی باری تعالیٰ کہلائے گا، کیا معتزلہ اس مسئلہ میں غور نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی، سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر خود ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ متصف وہی ہوگا کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وَرُبَمَا يُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے قول "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" سے۔ پس جواب یہ ہے کہ (یہاں) خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے۔

قوله و ربما يتمسك بقوله تعالىٰ الخ یہاں سے معتزلہ کی تیسری دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

دلیل (۳): قرآن میں ہے "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے بہتر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں اگر چہ ان میں اللہ تعالیٰ جیسے کمالات نہیں ہیں جیسا کہ بندے ہیں وہ بھی خالق ہوئے، دوسری آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف خلق کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا کرتے تھے تو وہ بھی خالق ہوئے۔

جواب: دونوں آیات میں خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے، کہ اللہ تعالیٰ تصویر کشی کرنے والوں میں سب سے اچھے اور باکمال ہیں۔ اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام مٹی سے پرندوں کی صورتیں بناتے تھے نہ کہ پرندوں کو پیدا کرتے تھے، لہٰذا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَهِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَمَشِيْئَتِهٖ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور یہ یعنی افعال عباد تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں۔ اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

قوله و هي اى افعال العباد الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں، خواہ افعال عباد از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ نیز ماتنؒ کی یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔ شارحؒ "و قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد" کہہ کر کرامیہ پر رد کیا ہے کیونکہ

ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی صفت کا نام ہے جبکہ کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث مانتے ہیں۔

وَحُكْمِهٖ لَا يُبْعَدُ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے تمام افعال) اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ ہو اشارہ خطاب تکوین کی طرف۔

قولہ و حکمہ لا یبعد الخ جس طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں اسی طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادہ کے وقت کلمہ کُن فرمانا بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ" یا پھر حکم قضاء کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

وَ قَضِيَّتِهٖ اَيْ قَضَائِهٖ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلے کے مطابق ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

قولہ و قضیتہ ای قضائہ الخ بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان یا کفر ہو یا طاعت و معصیت ہو سب کچھ قضاء الٰہی کے مطابق ہیں، شارحؒ نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل مع زیادۃ احکام سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضاء بمعنی خلق یعنی تکوین ہے کیونکہ ماقبل میں تکوین کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی شی ہے، تو معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَ اللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَ الرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے اس لیے کہ رضا بالقضا واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں اور رضا صرف قضاء کے ساتھ واجب ہے نہ کہ مقضی کے ساتھ۔

قولہ لا یقال لو کان الکفر الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الٰہی کے مطابق ہوگا اور مسلّم قاعدہ ہے کہ رضاء بالقضاء واجب اور ضروری ہے تو بندے پر لازم ہے کہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، لہٰذا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ تمام افعال عباد قضاء الٰہی کے مطابق ہیں۔

جواب: لانا نقول الخ قضاء، مقضی کا غیر ہوتا ہے جیسا کہ تکوین مکوّن کا غیر ہوتا ہے کفر مقضی ہے نہ کہ قضاء، تو رضاء بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔ لہٰذا قاعدہ اپنی جگہ مسلم ہے وہ یہاں لاگو نہیں ہو رہا ہے۔

وَ تَقْدِيْرِهٖ وَ هُوَ تَحْدِيْدُ كُلِّ مَخْلُوْقٍ بِحَدِّهِ الَّذِىْ يُوْجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَ قُبْحٍ وَ نَفْعٍ وَ ضَرٍّ وَ مَا يَحْوِيْهِ مِنْ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ وَ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَ عِقَابٍ وَ الْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ قُدْرَتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ يَسْتَدْعِى الْقُدْرَةَ وَ الْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِكْرَاهِ وَ الْاِجْبَارِ۔

ترجمہ: اور (تمام افعال عباد) اسکی تقدیر سے ہیں اور وہ تقدیر ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو پائی جائے گی یعنی حسن اور قبح اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو شامل ہوگی یعنی زمان یا مکان اور جو اس (مخلوق) پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔ اور مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کی قدرت کی تعمیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ سب (افعال عباد) اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہیں اور یہ (خلق) قدرت اور ارادے کو مقتضی ہے اکراہ اور اجبار کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و تقدیرہ و ھو تحدید الخ ماتنؒ فرمارہے ہیں کہ بندہ کے تمام افعال تقدیر الٰہی کے مطابق ہوتے ہیں، شارحؒ نے تقدیر کا معنی بیان کیا ہے کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمانے اور مکان میں موجود ہونا ہے سب کچھ پہلے سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے یعنی علم الٰہی میں یہ بات ہے کہ فلاں فلاں شخص فلاں فلاں زمانے میں فلاں فلاں جگہ پیدا ہو کر فلاں فلاں اچھے کام یا برے کام کرے گا جس کی وجہ سے وہ ثواب یا سزا کا مستحق ہو کر جنت یا دوزخ میں جائے گا، اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے کاغذ میں ایک نقشہ وخاکہ تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے کمرے فلاں جہت میں ہوں گے اتنا طول وعرض میں صحن ہوگا اور فلاں جانب غسل خانہ اور فلاں جانب باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ، پھر اسی نقشہ کے مطابق تعمیر کراتا ہے بعینہ اسی طرح تقدیر کو سمجھیں کہ عالم کا نقشہ بھی خدا کے ہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو جس میں ہر چیز کا حسن وقبح، نافع، ضار، اس کے وجود کا زمان ومکان سب کچھ متعین ہو پھر اس نقشہ کے مطابق ہر چیز کا وجود وظہور ہو، اہل اسلام اسی وجود پنہائی کو تقدیر کہتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا مقصد "**وھی کلھا بارادتہ و مشیتہ الخ**" سے اللہ تعالیٰ کی قدرت وارادہ کی تعمیم کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کے خالق ہیں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے اور وہ فاعل مختار ہے اس پر کوئی زبردستی کرنے والا نہیں ہے اور فاعل مختار کے لیے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُ مَجْبُوْرًا فِىْ كُفْرِهٖ وَ الْفَاسِقُ فِىْ فِسْقِهٖ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَا بِالْاِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ قُلْنَا اِنَّهٗ تَعَالٰى اَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَ الْفِسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا اَنَّهٗ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَ الْفِسْقَ بِالْاِخْتِيَارِ وَ لَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور

طاعات کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے پس یہ جبر نہیں جیسا کہ ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

قوله فان قيل فيكون الكافر الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض ہے کہ جب آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کے حکم اور اس کی تقدیر کے مطابق ہیں تو پھر کافر اپنے کفر پر اور فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے اس لیے کہ اللہ کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتا تو کافر اور فاسق اپنے کفر وفسق پر مجبور ہوئے تو ان کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق اور محال ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"۔

جواب: قلنا الخ سے یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے کفر وفسق کا ارادہ تو کیا ہے لیکن ارادہ بایں معنی کیا ہے کہ کافر اور فاسق اپنے ارادے اور اختیار سے کفر اور فسق کریں گے تو جب ان کا اختیار برقرار ہے تو پھر جبر کہاں رہا جیسا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ کفر اور فسق اپنے اختیار سے کریں گے اور یہ جاننا اختیار کے منافی نہیں ہے ایسے ہی کفر وفسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوْا اِرَادَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّهٗ اَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَ الْفَاسِقِ اِيْمَانَهٗ وَ طَاعَتَهٗ لَا كُفْرَهٗ وَ مَعْصِيَتَهٗ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّ اِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ وَ نَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَ الْاِتِّصَافُ بِهٖ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلٰى خِلَافِ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ هٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شرور اور (افعال) قبیحہ کے ارادہ کرنے کا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور اس کی معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور اس کا ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کا کسب قبیح ہے اور اس کے ساتھ متصف ہونا۔ پس معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف واقع ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

قوله و المعتزلة انكروا الخ جس طرح معتزلہ کا یہ نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں اسی طرح انکا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں مگر بندوں کے برے افعال ارادہ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے حتی کہ انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے، دراصل معتزلہ کے ہاں جس طرح خلق قبیح، قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح، قبیح ہے، مگر ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کسب

قبیح، قبیح ہے اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے کیونکہ یہ بندہ کا اختیاری فعل ہے نہ کہ خلقِ قبیح، قبیح ہے اور نہ ہی ارادہ قبیح، قبیح ہے۔ بلکہ اصول یہ ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہے خواہ خلق، قبیح کا ہو یا حسن کا اور حسن چیز کا کسب حسن ہے اور قبیح چیز کا کسب قبیح ہے، تو خلق، اللہ کا فعل ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے اور کسب بندہ کا فعل ہے جیسا کسب کرے گا ویسا ہی اس پر اثر مرتب ہوگا۔

اگر ہم ان کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے تو پھر دنیا میں کوئی کافر اور کوئی فاسق نہ ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مؤمنین اور مطیعین کی تعداد کفار اور فساق سے بہت ہی کم ہے، اور اللہ کے ارادے کے خلاف ہونا یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنے ارادے میں ناکام ہونا لازم آئے گا کہ اللہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا عجز ہے۔

حُكِيَ عَنْ عَمْرِوبْنِ عُبَيْدٍ اَنَّهُ قَالَ مَا اَلْزَمَنِيْ اَحَدٌ مِثْلَ مَا اَلْزَمَنِيْ مَجُوْسِيٌّ كَانَ مَعِيَ فِي السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسْلِمُ فَقَالَ لِاَنَّ اللهَ تَعَالٰى لَمْ يُرِدْ اِسْلَامِيْ فَاِذَا اَرَادَ اِسْلَامِيْ اَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِيِّ اِنَّ اللهَ تَعَالٰى يُرِيْدُ اِسْلَامَكَ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَا يَتْرُكُوْنَكَ فَقَالَ الْمَجُوْسِيُّ فَاَنَا اَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْاَغْلَبِ وَحُكِيَ اَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهَمْدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاَسْفَرَائِنِيُّ فَلَمَّا رَاَى الْاُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَّا يَجْرِيْ فِيْ مُلْكِهٖ اِلَّا مَا يَشَاءُ۔

ترجمہ: عمرو بن عبید سے منقول ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے کسی ایک نے بھی الزام نہیں دیا اس کی مثل جو مجھے مجوسی نے الزام دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا میں نے اس کو کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو اس نے کہا اس لیے کہ اللہ نے میرے ساتھ اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی کو کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو نہیں چھوڑتے ہیں تو مجوسی نے کہا میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے کہ قاضی عبدالجبار ھمدانی، صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور اسکے پاس استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی تھے جب (قاضی صاحب) نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے تو استاذ نے فوراً کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ کہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو چاہتا ہے۔

قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ شارحؒ نے دو حکایتیں اس بات کی تائید پر ذکر کی ہیں کہ ارادہ الٰہی کے خلاف افعال عباد کے وقوع کا قائل ہونا بہت ہی بُری بات ہے۔

حکایت (۱): عمرو بن عبید (جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں حسن بصری کا معاصر ہے ولادت ۸۰ھ، وفات ۱۴۴ھ) نے اپنے عقیدے کے مطابق اس مجوسی کو کہا کہ جو اس کے ساتھ کشتی میں بیٹھا ہوا تھا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو مجوسی نے از راہ مذاق و دل لگی کرتے ہوئے کہا کہ اللہ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا، جب وہ ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤنگا تو عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لیے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر زور اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا ہے اور شیاطین نے کفر کا، تو اللہ تعالیٰ مغلوب ہو گئے اور شیاطین غالب آ گئے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں اس حکایت سے سبق یہ ملا کہ ایک مجوسی نے (جو اللہ کے ارادے کا قائل نہیں ہے) ایک بڑے معتزلی کو لاجواب کر دیا۔

حکایت (۲): قاضی عبد الجبار الھمدانی (نام اسماعیل ہے عضد الدولہ کے وزیر تھے اس لیے قاضی لقب پڑا، معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد کے مربی ہیں وفات ۴۱۵ھ) ایک دن اپنے شاگرد صاحب ابن عباد کے پاس آئے جبکہ ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے قاضی صاحب نے استاذ ابو اسحاق اسفرائنی (وفات ۴۱۸ھ) پر تعریض کرتے ہوئے کہا "سبحان من تنزه عن الفحشاء" کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی و ہر قسم کے عیب سے پاک ہیں (مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ نے فوراً جواب دیا کہ "سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء" کہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ وہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے مگر وہ کافر رہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ حکایت اولیٰ سے مقصود یہ ہے کہ مجوسی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا قائل ہے نہ کہ معتزلی جو مجوسی سے بر تر ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ دونوں حکایتوں سے مقصود اہل السنۃ والجماعت کے ہاں ارادہ اور قدرت کے عموم کو ثابت کرنا ہے نہ کہ معتزلہ کے ہاں۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ يَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَ النَّهْيَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوْا اِيْمَانَ الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهٗ غَيْرَ مُرَادٍ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّيْئَ قَدْ لَا يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهٖ وَقَدْ يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُنْهٰى عَنْهُ لِحِكَمٍ وَّ مَصَالِحَ يُحِيْطُ بِهَا عِلْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِاَنَّهٗ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ اَلَا يُرٰى اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِيْنَ عِصْيَانَ عَبْدِهٖ يَاْمُرُهٗ بِشَيْئٍ وَ لَا يُرِيْدُهٗ مِنْهُ وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْاٰيَاتِ وَبَابُ التَّاوِيْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيْقَيْنِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد رکھا ہے کہ امر، ارادے کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادے کو، تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں، شی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے حاضرین پر اپنے غلام

کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کا تو اس (غلام) کو کسی شئ کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا۔ اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں (اہل حق اور معتزلہ) فریقوں پر کھلا ہوا ہے۔

قولہ والمعتزلة اعتقدوا الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ اور اہل حق کے مابین ایک اختلافی مسئلہ ذکر کر رہے ہیں۔

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اللہ کی مراد ہی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ، امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان، مراد خداوندی ہے اور کفر مراد خداوندی نہیں ہے۔ بہر حال معتزلہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کے قائل ہیں۔ اور اہل حق یہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ جب امر (حکم) ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور جب نہی (منع کرنا) ہوگی تو ارادہ بھی نہیں ہوگا بلکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے، ایسا مصلحتوں وحکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ علم الٰہی کیے ہوئے ہے، یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اس کو ہر طرح سے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے کسی کو اس سے سوال کرنے کا حق نہیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "**لا یسئل عما یفعل**" اور اس میں کچھ قباحت نہ ہوگی کہ امر کرے مگر ارادہ نہ کرے اور منع کرے مگر ارادہ کرے، جیسا کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے اس کو ایسے کام کا حکم کرے کہ جس کو وہ نہ چاہتا ہو کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا ان حکمتوں و مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو علم الٰہی محیط ہے۔ **و قد یتمسك الخ** سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ اہل حق اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔

وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا اِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَ يُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهٗ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَاَنَّ حَرَكَاتِهٖ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَ لَا اِخْتِيَارَ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ اَنَّ الْاَوَّلَ بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيْ وَلِاَنَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ وَ لَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰى اَفْعَالِهٖ وَلَااِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِوَالْاِخْتِيَارِاِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهٗ وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَآءً بِمَا كَانُوْايَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور بندوں کے لیے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لیے (کوئی اختیاری) فعل نہیں

ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجے میں ہیں نہ ان (حرکات) پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد ہے اور نہ اختیار ہے اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت اس (بندہ) کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔ اور اس لیے کہ اگر بندے کے لیے بالکل کوئی فعل نہ ہوتو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب اور سزا کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندے کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صَلّٰی اور کَتَبَ اور صَامَ، برخلاف طَالَ الْغُلَامُ، اِسْوَدَّ لَوْنُہٗ جیسی مثالوں کے۔ اور نصوص قطعیہ اس (جبریہ کے مذہب) کی نفی کرتی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "جزاء بما کانوا یعملون" اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر" اور ان کے علاوہ دوسری آیات۔

قوله و للعباد افعال اختیاریة الخ یہ جبر واختیار والا مسئلہ علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے جبر واختیار والے مسئلہ نے مار ڈالا، سلف حضرات نے اس مسئلہ میں خاموشی اختیار فرمائی ہے البتہ متاخرین حضرات نے جبریہ وقدریہ ومعتزلہ وغیرہ کی تردید کے لیے اس کے بارے میں کلام کیا ہے اس مسئلہ کے بارے میں تقریباً چھ مذاہب ہیں ان میں سے تین اہم ہیں:

(۱) مذهب معتزله: کہ فعل عبد صرف بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں خدا تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق خود بندہ ہے، اس مذہب کی تردید ماقبل میں خلق افعال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔

(۲) مذهب جبريه: کہ فعل عبد تنہا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں بندہ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہے۔

(۳) مذهب اشعريه: کہ فعل عبد کے وجود میں مؤثر تو اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے مگر بندہ کی قدرت واختیار کا بھی دخل ہے کہ بندہ جب اپنی قدرت واختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے یعنی فعل کو موجود کرنے کے اسباب کو جب اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں، دونوں کی قدرتوں سے فعل وجود میں آیا ہے اللہ تعالیٰ کی قدت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے،

شارحؒ نے فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل "لانا نفرق الخ" سے دوسری دلیل "و لانه لو لم یکن الخ" سے تیسری دلیل ولا یترتب الخ سے چوتھی دلیل "و لا اسناد الافعال الخ" سے اور پانچویں دلیل "و النصوص القطعية" سے آخر تک،

دلیل (۱): لانا نفرق الخ ہم بطش (پکڑنے) کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں کہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری ہے جو بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاریہ ہیں کہ جن میں بندہ کے ارادہ واختیار کا دخل ہے اگر سارے افعال اختیاریہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر دونوں میں کوئی فرق نہ ہوتا حالانکہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری، تو بندہ مجبور محض نہ ہوا جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں۔

دلیل (۲): و لانه لو لم یکن الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہوتا اور جمادات کو مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے تو پھر بندہ کو مکلف بنانا بھی محال و باطل ہوتا حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ بندہ کو مکلف بنایا گیا ہے تو ثابت ہوا کہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۳): و لا یترتب الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی اچھے فعل پر ثواب اور برے فعل پر سزا نہ دیجاتی کیونکہ ثواب وعقاب کا مدار اختیار پر ہے اور نصوص سے بندے کے لیے ثواب وعقاب ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں بندہ مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۴): و لا اسناد الافعال الخ اہل لغت کا اتفاق ہے کہ وہ بندے کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں کہ جن افعال میں بندے کا اختیار ضروری ہے کیونکہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی مجازی، حقیقی اسناد کے لیے فاعل (بندہ) کا اختیار و ارادہ ضروری ہے اور مجازی اسناد کے لیے اختیار و ارادہ ضروری نہیں ہے اول کی مثال صَلّٰی زَیْدٌ، کَتَبَ زَیْدٌ، ضَرَبَ زَیْدٌ، صَامَ زَیْدٌ وغیرہ۔ ان مثالوں میں اگر زید کا ارادہ واختیار نہ ہوتا تو پھر کیسے نماز پڑھتا، لکھتا، مارتا اور روزہ رکھتا، ثانی کی مثال طال زید، اسود لون زید، لمبے ہونے اور کالے ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بندے کو کچھ افعال اختیاری بھی ہیں وہ مجبورِ محض نہیں ہے، ورنہ اہل لغت کا اتفاق کرنا درست نہ ہوگا لہٰذا مذکورہ دلیل سے ثابت ہوا کہ جبریہ کا عقیدہ غلط اور باطل ہے۔

دلیل نمبر (۵): و النصوص القطعیة الخ نصوص قطعیہ عقیدہ جبریہ کی نفی کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" ہے اس میں بندوں کی طرف عمل کی نسبت کی گئی ہے اور ان کے عمل پر جزاء مرتب کی گئی ہے، حالانکہ جزاء صرف اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں، دوسری آیت "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" کہ جس کا دل چاہے ایمان لے آئے اور جس کا دل چاہے کفر کرے، اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کچھ افعال یعنی ایمان اور کفر بندہ کے اختیاری افعال ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللهِ تَعَالٰى وَاِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ

فَيَجِبُ اَوْ بِعَدَمِهٖ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْاِمْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيْدُ اَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهٗ اَوْ يَتْرُكُهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَلَا اِشْكَالَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادہ کی تعمیم کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اس لیے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہوگا حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور ارادہ کرتے ہیں کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ فان قیل الخ اس عبارت میں جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اور اس کے ارادے سے فعل وجود میں آتا ہے تو پھر بندہ کا مجبور ہونا قطعی طور پر ثابت ہے وہ اس طرح کہ اگر علم الٰہی کا تعلق فعل کے وجود سے ہے تو پھر فعل کا وجود ضروری اور واجب ہوگا اور اگر علم و ارادہ الٰہی کا تعلق فعل کے عدم سے ہے تو پھر فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا کیونکہ علم الٰہی و ارادہ الٰہی کے خلاف نہیں ہوسکتا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب یہ ہے کہ بندہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، وجوب اور امتناع، اختیار کے منافی ہیں۔

جواب: "قلنا الخ" سے یہ دیا ہے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کریگا یا فلاں کام نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ فلاں کام اپنے ارادے واختیار سے کرے گا یا فلاں کام نہیں کرے گا تو علم و ارادہ الٰہی کا تعلق بندے کے ارادہ واختیار سے کیے ہوئے فعل یا عدم فعل سے ہے بندہ اس میں مجبور نہیں ہے۔ لہٰذا اشکال باقی نہ رہا۔

فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْاِخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا اَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ قُلْنَا اِنَّهٗ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِّلْاِخْتِيَارِ لَا مُنَافٍ لَهٗ وَ اَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الْبَارِيْ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندے کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لیے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ (اعتراض) باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے۔

قولہ فان قیل فیکون فعلہ الخ جبریہ کی طرف سے دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب علم الٰہی اور اس کے ارادہ میں یہ ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ کا وہ اختیاری کام واجب اور ضروری ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، یا علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا

تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ اپنے اختیار سے وہ کام ترک کریگا تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اختیار کا معنی ہوتا ہے کہ فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں نہ کہ واجب اور ممتنع، جب اختیار ختم ہوگیا تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا مختار نہ ہوگا۔

جواب: "قلنا الخ" سے یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ بندہ کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کریگا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل کا واجب ہونا اس کے اختیار کو یقینی بناتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز ان کا اعتراض افعال باری سے بھی ٹوٹ جاتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے اور ان افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی متعلق ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب یا ممتنع ہے مگر اس وجوب کے باوجود اللہ تعالیٰ کا اختیار باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا، سارے افعال اس سے بالاختیار صادر ہوتے ہیں، کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ وہ فاعل مختار ہے جیسا کہ یہ آیات دلالت کر رہی ہیں "**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ، اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**" تو معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار، اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لَا مَعْنٰى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْاِخْتِيَارِ اِلَّا كَوْنُهٗ مُوْجِدًا لِاَفْعَالِهٖ بِالْقَصْدِ وَالْاِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْاَفْعَالِ وَاِيْجَادِهَا وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَمَتَانَتِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبِالضَّرُوْرَةِ اَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَاِرَادَتِهٖ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْاَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ احْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمَضِيْقِ اِلَى الْقَوْلِ بِاَنَّ اللّٰهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدَ كَاسِبٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں مگر اسکا قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہونا ہے اور یہ بات (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے پیدا کرنے میں اور اس کے ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے نیچے داخل نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور سنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بداہۃً (یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے) کہ بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ رعشہ کی حرکت، تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس قول کی طرف کہ اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔

قولہ فان قیل لا معنی الخ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: اے اہل حق ایک طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل بالاختیار ہے اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کے خالق وموجد اللہ تعالیٰ ہیں یہ تو اجتماع نقیضین ہے جو کہ باطل ہے اس لیے کہ فاعل بالاختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے ارادے واختیار سے اپنے فعل کو ایجاد اور پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے خالق وموجد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے واختیار سے بندوں کے افعال کو ایجاد کرتا ہے یہ تو کھلا ہوا تعارض ہے۔ نیز اس صورت میں مقدور واحد کا مستقل دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا ایک بندہ کی قدرت اور دوسری اللہ تعالیٰ کی قدرت اور یہ باطل ہے، لہٰذا دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو بلکہ مجبور محض ہو یا پھر اللہ تعالیٰ خالق وموجد نہ ہو، دوسری بات باتفاق فریقین باطل ہے تو پہلی بات ثابت ہوگئی کہ بندہ فاعل بالاختیار نہیں بلکہ مجبور محض ہے مثل جمادات کے ہے۔

جواب: "قلنا لا کلام الخ" شارحؒ فرماتے ہیں کہ تمہارا جواب مضبوط ہے اور اس میں سنجیدگی ہے تاہم یہ بات دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق اور موجد ہیں اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال اختیاریہ میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت میں بندہ کے ارادے اور اختیار کا دخل ہے اور بعض میں نہیں جیسا کہ مرتعش کی حرکت، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو افعال کا موجد وخالق مانا جائے تو یہ صریح تناقض ہے اس سے بچنے کے لیے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے، اس جواب کی مزید وضاحت آئندہ عبارت میں آرہی ہے۔

> وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهٗ وَاِرَادَتَهٗ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَاِيْجَادَ اللّٰهِ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِيْجَادِ وَمَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَاِنْ لَّمْ نَقْدِرْ عَلٰى اَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفْصِحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِيْجَادِهٖ مَعَ مَا لِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَ الْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت اور اپنے ارادے کو فعل کی طرف پھیرنا (متوجہ کرنا) کسب ہے اور اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کرنا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے نیچے داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل، اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندے کا مقدور کسب کی جہت سے ہے اور معنی سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم اس سے زیادہ پر قادر نہیں اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد سے ہونے کی تحقیق کو، باوجود اس کے کہ اس میں بندے کی قدرت اور اختیار ہو۔

قوله و تحقیقه ان صرف العبد الخ شارحؒ ماقبل والے جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں تو بندہ جب اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے، تو بندہ کاسب اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں، مقدورِ واحد کا دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا تو لازم آ رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

شارحؒ **و هذا القدر من المعنى الخ** سے فرمارہے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہنا) یہ امر یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں، مذکورہ تفصیل سے بڑھ کر اور مزید مسئلہ کو منقح کرنا ہمارے بس کی بات نہیں ہے۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ اَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِاٰلَةٍ وَالْخَلْقَ لَا بِاٰلَةٍ وَ الْكَسْبُ مَقْدُوْرٌ وَقَعَ فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ وَالْخَلْقُ لَا فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ وَالْكَسْبُ لَا يَصِحُّ اِنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهٖ وَ الْخَلْقُ يَصِحُّ۔

ترجمہ: اور ان (متکلمین) کے لیے ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں (مشائخ کی) مختلف عبارات ہیں جیسا کہ کسب کا وقوع آلے کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اس (کاسب) کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق اس (قادر یعنی اللہ تعالیٰ) کی قدرت کے محل میں نہیں (واقع) ہے اور کسب اس میں قادر کا منفرد ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

قوله و لهم فی الفرق الخ اس عبارت میں شارحؒ خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں جو متکلمین سے منقول ہے، تین فرق ہیں:

(۱) کسب جو بندہ کا فعل ہے وہ آلات یعنی اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ آلات وغیرہ کا محتاج نہیں ہے اس کے بغیر واقع ہوتا ہے۔

(۲) فعل مکسوب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع ہوتا ہے اور خلق فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا مثلاً بندہ جب کوئی فعل کرتا ہے تو اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے جیسے زید نے قیام کے لیے حرکت کی تو زید کو قائم کہا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے قیام زید کا خلق کیا تو اللہ کو قائم نہیں کہا جائے گا تو کسب اور خلق میں یہی فرق ہے کہ ذاتِ کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے اور ذاتِ خالق، خالق کی قدرت کا محل نہیں ہے۔

(۳) کسب جو بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلق کا محتاج ہوتا

ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اس کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہوتے ہیں بندہ کے کسب کے محتاج نہیں ہوتے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَقَدْ اَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ اِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اِثْبَاتِ الشِّرْكَةِ قُلْنَا الشِّرْكَةُ اَنْ يَّجْتَمِعَ اِثْنَانِ عَلٰى شَيْئٍ وَيَنْفَرِدُ كُلٌّ مِّنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهٗ دُوْنَ الْاٰخَرِ كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَالْمَحَلَّةِ وَكَمَا اِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ وَالصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْاَعْرَاضِ وَ الْاَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اُضِيْفَ اَمْرٌ اِلٰى شَيْئَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَالْاَرْضِ تَكُوْنُ مِلْكًا لِلّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَ لِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَ كَفِعْلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَ اِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات۔ تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ کسی شئ پر دو آدمی جمع ہو جائیں اور ہر ایک اپنے حصے میں منفرد (تنہا) ہو دوسرا اس میں (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور صانع کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے بر خلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندے کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے خلق کی جہت سے اور بندے کی طرف (منسوب ہوتا ہے) کسب کی جہت سے۔

قولہ فان قیل فقد اثبتم الخ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ کو صفت خالقیت میں بندے کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دیا ہے یہی الزام آپ پر بھی عائد ہوتا ہے اس لیے کہ آپ نے فعل عبد کو بندے اور خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل کیا ہے اور صفت قدرت میں بندے اور اللہ کو شریک ٹھہرایا ہے۔

جواب: قلنا الشرکۃ الخ شرکت کا معنی یہ ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں پھر ہر ایک کا اپنا علیحدہ حصہ ہو اس حصہ میں دوسرا شریک نہ ہو جیسے ایک محلہ اور گاؤں کے شرکاء، محلہ اور گاؤں کے باشندے ہونے میں سب شریک ہیں مگر ان میں ہر ایک کا مکان علیحدہ علیحدہ ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، شرکت کا یہ معنی معتزلہ پر صادق آتا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے صفت خالقیت میں بندے کو اللہ کا شریک بنایا ہے پھر ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ کیا ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا تعالیٰ اجسام اور اعراض کا خالق ہے، یہی تو شرکت ہے کیونکہ صفت خالقیت اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں (کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں)۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک شئی کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے مگر دو مختلف جہتوں سے، تو اس کو شرکت نہیں کہتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے مگر کہا جاتا ہے کہ زید فلاں زمین کا مالک ہے، تو ملکیت میں اللہ تعالیٰ اور زید دونوں شریک ہیں مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ مالک ہے خالق ہونے کے اعتبار سے یعنی زمین اس کی مخلوق ہے اور زید مالک ہے تصرف کے اعتبار سے، ایسے ہی فعل عبد ہے، اس میں اللہ کی قدرت جہت خلق کے اعتبار سے ہے اور بندے کی قدرت جہت کسب کے اعتبار سے ہے۔ اب کوئی اشکال نہ رہا۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيحِ قَبِيحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهِ قُلْنَا لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْخَالِقَ حَكِيمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا إِلَّا وَلَهُ عَاقِبَةٌ حَمِيدَةٌ وَإِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزَمْنَا بِأَنَّ مَا نَسْتَقْبِحُهُ مِنَ الْأَفْعَالِ قَدْ يَكُونُ لَهُ فِيهَا حِكَمٌ وَمَصَالِحُ كَمَا فِي خَلْقِ الْأَجْسَامِ الْخَبِيثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَإِنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهُ لِلْقَبِيحِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاہت، استحقاق مذمت کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا انجام بہتر ہوتا ہے اگر چہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، تو ہم نے یقین کرلیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لیے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کی برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم وعقاب کا باعث قرار دیا ہے۔

قولہ فان قیل کیف کان کسب القبیح الخ اس عبارت میں معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب کسب قبیح (جو بندے کا فعل ہے) قبیح ہے اس کی وجہ سے بندہ مذمت اور سزا کا مستحق ہوجاتا ہے اور خلق قبیح (جو کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے) نہ قبیح ہے اور نہ ہی (معاذ اللہ) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے حالانکہ کسب جو بندے کا فعل ہے بنسبت خلق کے ضعیف ہے، اگر کسب قبیح قبیح (اور جرم) ہے تو پھر خلق قبیح تو بطریق اولیٰ جرم ہوگا۔

جواب: قلنا لانہ الخ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے ہر ایک چیز کی حکمت اور مصلحت کو جانتا ہے اگر چہ ہم اس کی حکمت کو نہیں جانتے تاہم جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمتوں ومصلحتوں کے ہونے کا ہمیں یقین ہے مثلاً اجسام خبیثہ جو تکلیف دینے والے ہیں جیسے سانپ، بچھو وغیرہ یہ چیزیں ہماری نگاہ میں قبیح اور بری ہیں تاہم ان میں فوائد بہت ہیں مثلاً

اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ گردہ اور مثانے کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے اور سانپ کا گوشت اور اس کی چربی بہت سارے امراض کے علاج میں استعمال کی جاتی ہے، اس لیے ان اشیاء کے پیدا (خلق) کرنے کو مصالح کی وجہ سے قبیح نہیں کہا جاتا بخلاف بندے (کاسب) کے وہ حکیم نہیں ہے کبھی وہ اچھے کام کرے گا اور کبھی برے کام کرے گا، فعل قبیح پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے ممنوع چیز کا بندے نے ارتکاب (کسب) کیا تو اس کی وجہ سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، اسی وجہ سے کسب قبیح قبیح ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَیْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَمَايَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الْمَدْحِ فِی الْعَاجِلِ وَالثَّوَابِ فِی الْاٰجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُفَسَّرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَیْ بِاِرَادَتِهٖ مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الذَّمِّ فِی الْعَاجِلِ وَ الْعِقَابِ فِی الْاٰجِلِ لَيْسَ بِرِضَائِهٖ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَ لَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ يَعْنِیْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَ الْمَشِيْئَةَ وَ التَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ وَ الرِّضَاءُ وَ الْمَحَبَّةُ وَ الْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ۔

ترجمہ: اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور (فعل حسن) وہ ہے جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا۔ اور زیادہ بہتر ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے، (اچھے افعال) اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے ساتھ (صادر) ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں بغیر اعتراض کے اور (افعال عباد میں سے) قبیح بھی ہیں۔ اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں سزا کا متعلق ہو، (ان کا صدور) اللہ کی رضا مندی سے نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس پر (اللہ کو) اعتراض ہے، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا یرضی الخ" کہ وہ اپنے بندے کے لیے کفر پر راضی نہیں ہوتا یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر، سب کے ساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر (کا تعلق) صرف اچھے افعال سے ہے بُرے افعال سے نہیں۔

قولہ و الحسن منها ای من افعال العباد الخ یہ بات ماقبل سے معلوم ہوگئی ہے کہ بندے کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ افعال قبیح ہوتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ حسن کس کو کہتے ہیں اور قبیح کس کو کہتے ہیں تو اس کے بارے میں ماتن ؒ نے کہا ہے کہ جن افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا متعلق ہو جائے وہ حسن ہیں ورنہ قبیح ہیں، اب رہی یہ بات فعل حسن اور قبیح پر ثمرہ کیا مرتب ہوگا تو اس کے بارے میں شارحؒ نے کہا ہے کہ حسن وہ افعال ہیں کہ جن کے کرنے سے دنیا میں تعریف کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو، البتہ شارح ؒ نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر تعریف حسن کی یہ ہے کہ جس فعل کے کرنے سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہو وہ حسن ہے، اس تعریف کو بہتر اس لیے کہا گیا ہے تاکہ مباحات اس میں شامل ہو جائیں اور

اعتراض بھی وارد نہ ہو، ورنہ اول تعریف کے اعتبار سے مباحات اس میں داخل ہی نہیں ہوں گے، کیونکہ مباح کے کرنے سے بندے کی نہ تعریف کی جاتی ہے اور نہ ہی ثواب کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اور قبیح وہ ہے کہ جس کے کرنے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو۔

فعل قبیح پر عدم رضا الٰہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "و لا یرضیٰ لعبادہ الکفر" ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہے، یعنی "ان الارادۃ الخ" سے شارح فرما رہے ہیں کہ ارادہ اور مشیت و تقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں، مگر رضا اور محبت اور امر (حکم) کا تعلق صرف بندوں کے اچھے افعال کے ساتھ ہے نہ کہ قبیح افعال کے ساتھ۔

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَ هِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَا ذَكَرَهٗ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيْوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ وَ هِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَ الْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَا عِلَّةٌ۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے برخلاف معتزلہ کے اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے کہ جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف کہ جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ استطاعت ایک ایسا عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں کہ جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لیے علت ہے۔ اور جمہور اس بات پر ہیں کہ وہ (استطاعت) اداء فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔

قولہ و الاستطاعۃ مع الفعل الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: لفظ استطاعت کی دو معنی آتے ہیں: (۱) آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں بھی آتا ہے یہ معنی اس کا مجازی ہے اور بندہ اسی قسم کی استطاعت پر فعل کا مکلف بنایا جاتا ہے اور یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر مالا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

(۲) کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر بھی ہوتا ہے کہ جس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے یہ استطاعت کا حقیقی معنی ہے اور یہ مدار تکلیف بھی نہیں ہے اور یہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن یعنی فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو کہ حقیقی معنی ہے اور مدار تکلیف بھی نہیں ہے، اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معتزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تا کہ غیر مستطیع کو فعل کا

مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تا کہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

"انها عرض سے وهی علة للفعل" تک صاحب تبصرہ (مراد شیخ ابوالمعین ہے) کی عبارت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ماتن "نے جو "بها الفعل" کہا ہے یہاں باء برائے علت ہے کیونکہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) وہ ایک عرض ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ جاندار کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ذریعہ سے وہ جاندار افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ (استطاعت یعنی قدرتِ حقیقیہ) فعل کے لیے علت ہے، مگر جمہور اشاعرہ کے ہاں یہ (قدرت حقیقیہ) اداءِ فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔ علت اور شرط میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شی کے وجود میں موثر ہو اور شی کا جزء نہ ہو۔ اور شرط وہ ہوتی ہے کہ جو شی کے وجود میں موثر بھی نہ ہو اور نہ ہی شی کا جزء ہو بلکہ شی کا وجود اس پر موقوف ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے مراد قدرت حقیقیہ ہے (جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرت حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ (مقارن) بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے فقط، رہی وہ قدرت جو آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ فَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَ الثَّوَابَ وَ اِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَ لِهٰذَا ذُمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَ اِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ وَ اِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وَ قُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنَ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام کہ وہ (استطاعت) ایسی صفت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں تو پس وہ (بندہ) مدح اور ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں، تو وہ (بندہ) خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا تو مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اس وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا بوجہ اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا۔

قوله و بالجملة هي صفة الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے کیے جانے والے اعتراض مقدر کا جواب ہے اور واذا کانت الاستطاعة الخ سے یہ استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ کے ہاں جب قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو پھر کسی فعل خیر کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ جب مجھے اس پر قدرت ہی نہ تھی تو پھر میں کیسے وہ فعل خیر کرتا۔

جواب: استطاعت (قدرت حقیقیہ) ایک ایسی صفت ہے کہ جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات واسباب کی سلامتی کے بعد بندے کا فعل کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں، اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ بندے کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر شر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا جس کی وجہ سے فعل خیر کا وجود اس سے نہ ہوا۔ اس بناء پر بندہ مذمت اور سزا کا مستحق بنا، اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے تو اس سے خیر کا وجود ہوتا، یہ ایسا ہے کہ جس طرح کفار کی مذمت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے "لا یستطیعون السمع" کہ کفار حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت پیدا نہیں فرماتے، اگر وہ حق بات کے سننے کا ارادہ کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ ان کے اندر استطاعت پیدا کردیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے استطاعت کو خود ضائع کرنے والے ہوئے، اسی بناء پر وہ مذمت کے مستحق ہوئے۔

"و اذا کانت الاستطاعة الخ" شارحؒ کی یہ عبارت استطاعت مع الفعل یعنی فعل کے مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل: ماقبل میں استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے تو صفت ایک عرض ہے لہٰذا استطاعت بھی عرض ہے تو لازمی طور پر فعل کے مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہ ہوگی (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) اس لیے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو اور فعل سے پہلے موجود ہو تو یہ نہیں ہوسکتا کہ جس گھڑی استطاعت موجود ہوئی ہے اس وقت سے لے کر فعل کے موجود ہونے تک استطاعت باقی رہ جائے کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتی جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، جب فعل کے پائے جانے تک استطاعت باقی نہیں رہے گی تو پھر فعل کا بغیر استطاعت (قدرت) کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا استطاعت کا فعل پر مقدم ہونا باطل ہوا مقارن بالفعل ہونا ثابت ہوگیا جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لَوْ سُلِّمَتِ اسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ عَقِيْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ اَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِيْ لُزُوْمَ ذٰلِكَ اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ

هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَ اَمَّا اِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُوْنُ اِلَّا مُقَارِنَةً لَهٗ، ثُمَّ اِنِ ادَّعَيْتُمْ اَنَّهٗ لَابُدَّ لَهَا مِنْ اَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنَ الْفِعْلُ بِاَوَّلِ مَا يُحْدَثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کے بقاء کا محال ہونا تسلیم کرلیا جائے تو زوال اعراض کے بعد نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا (یعنی وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ سابقہ قدرت ہو۔ اور بہر حال جب تم نے قدرت کو مثل متجدّد شمار کیا جو مقارن فعل ہو۔ تو تم نے اس بات کا اعتراف کرلیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لیے ایسے امثال ضروری ہیں جو (فعل پر) مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمے دلیل پیش کرنا ہے۔

قوله فان قيل لو سلم الخ اس عبارت میں معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: اوپر دلیل میں یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ اگر استطاعت، فعل پر مقدم ہو تو عرض کے بقاء کے محال ہونے کی وجہ سے استطاعت فعل کے پائے جانے تک باقی نہ رہی گی، تو پھر استطاعت (قدرت) کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ عرض کے بقاء کا محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اگر تسلیم کرلیا جائے کہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ بعینہٖ فعل کے پائے جانے تک باقی نہیں رہے گی تو تجدد امثال کے ذریعے استطاعت (جو کہ عرض ہے) فعل کے پائے جانے تک باقی رہ جائے، ایسا ہوسکتا ہے کیونکہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہٰذا فعل کا بغیر قدرت واستطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جواب: **قلنا انما ندعی الخ** ہم بغیر قدرت کے فعل کے واقع ہونے کا دعویٰ اس وقت کرتے جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو۔ اور اگر قدرت کو مثل متجدّد قرار دو تو پھر تم نے خود تسلیم کرلیا ہے کہ جس قدرت کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہے، مثلاً بارہ بج کر پانچ سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا پھر وہ قدرت زائل ہوگئی، چھٹے سیکنڈ پر اس کے مثل قدرت پیدا ہوئی وہ زائل ہوگئی، پھر اس کے مثل ساتویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی پھر وہ زائل ہوگئی اس کے مثل پھر آٹھویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی اس کے ساتھ فعل بھی موجود ہوگیا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوا وہ پانچویں سیکنڈ والی قدرت ہے یا آٹھویں سیکنڈ والی، پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ قدرت آٹھویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا

مدعیٰ ثابت ہوگیا کہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن (فعل کے ساتھ) ہے۔

شارح "ثم ان ادعیتم الخ" سے فرمارہے ہیں کہ اے معتزلہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ قدرت (قدرت سابقہ) جو پانچویں سیکنڈ میں ہے وہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے بعد جو امثال متجدّد آئیں گے وہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں یعنی چھٹے، ساتویں، آٹھویں سیکنڈ میں جو امثال آئے، تو یہ بات آپ کی بڑی عجیب ہے حالانکہ قدرت سابقہ (پانچویں سیکنڈ والی) اور اس کے بعد والے سب امثال وقوع فعل میں مؤثر ہونے میں یکساں ہیں، تو آپ کا یہ دعویٰ (قدرت سابقہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں بلکہ امثال متجددہ مؤثر ہیں) بلا دلیل ہے اس پر دلیل پیش کرنا آپ کی ذمہ داری ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا تمہارا دعویٰ کرنا (کہ قدرت سابقہ فعل کے واقع ہونے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ متجدد امثال مؤثر ہیں) باطل ہے۔

وَاَمَّامَا يُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ اِلٰى آنِ الْفِعْلِ اِمَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَ اِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَاِنْ قَالُوْا بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى فَقَدْ تَرَكُوْا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ قَالُوْا بِاِمْتِنَاعِهٖ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ اِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَيَّرْ وَ لَمْ يَحْدُثْ فِيْهَا مَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْاَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًا وَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى مُمْتَنِعًا۔

ترجمہ: بہرحال وہ بات جو بیان کی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ قدرت سابقہ کے بقاء کو فعل کے وجود کے وقت خواہ تجدّد امثال کے ساتھ خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ۔ پس اگر وہ حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعے فعل کے وجود کے جواز کے قائل ہوجائیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انہوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہوجائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لیے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی معنی (اور وصف) پیدا نہیں ہوا کیونکہ یہ بات اعراض میں محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔

قولہ و اما ما یقال لو فرضنا الخ معتزلہ کے اعتراض کا جواب صاحب کفایہ نے بھی دیا ہے۔ شارح اس کو یہاں نقل فرمارہے ہیں پھر اگلی عبارت میں اس جواب کو رد کریں گے۔

جواب: اگر ہم اس قدرت کو جو فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں خواہ تجدّد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا ویسے عرض کے بقاء کو مان لیں جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہمارا سوال ہے کہ حالت اولیٰ میں یعنی جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا ہے فعل کا وقوع جائز ہے یا جائز نہیں، پہلی صورت میں تمہیں اپنا مذہب

چھوڑنا لازم آئے گا اس لیے کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم آیا نہ کہ فعل پر مقدم ہونا لازم آیا جو انکا مذہب ہے۔ اور دوسری صورت میں تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے یعنی قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی ویسی ہی حالت ثانیہ میں ہے کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کسی معنی کا اضافہ ہوا کہ پہلی قدرت ضعیف تھی اب قوی ہوئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر محال ہے، تو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجح اور تحکم ہے، مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہ آیا اس لیے اگلی عبارت میں اس کی خامیاں بیان فرمائیں گے۔

فَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا يَقُوْلُوْنَ بِامْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَ بِاَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ اَلْبَتَّةَ حَتّٰى يَمْتَنِعَ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِيْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِيْعِ الشَّرَائِطِ وَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ وَ وُجُوْدِ مَانِعٍ وَ يَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ اَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ۔

ترجمہ: تو اس (جواب) میں نظر ہے اس لیے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں وہ مقارنت زمانیہ کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں اور (نہ اس بات کے قائل ہیں کہ) ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانے کے قطعی طور پر مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ اپنی تمام شرطوں کے ساتھ وہ قدرت ملی ہوئی ہے اور اس لیے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو کسی شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے، باوجود اس کے کہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

قولہ ففیہ نظر لان القائلین الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب کفایہ کے جواب کو رد فرما رہے ہیں کہ مذکورہ جواب میں نظر ہے وہ یہ ہے کہ اے صاحب کفایہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے مقارن نہیں ہوتی بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت (قدرت) جس طرح فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام بھی نہیں آئے گا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزلہ قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازاً کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہوسکتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور دوسری شق میں آپ نے ان پر تحکم و ترجیح بلا مرجح کا الزام عائد کیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل، حالت اولیٰ میں ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو (حالت ثانیہ میں)، تو

تاثیر کی شرائط کا موجود ہونا اور مانع ہونا وجود فعل کے لیے مرجح ہے حالانکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے لہٰذا معتزلہ پر تحکم (دعویٰ بلا دلیل) اور ترجیح بلا مرجح کا الزام لگانا ہرگز درست نہیں ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِالْاِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّاْثِيْرِ فَالْحَقُّ اَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَ اِلَّا فَقَبْلَهٗ۔

ترجمہ: اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ (قدرت) فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔

قولہ و من ههنا الخ اوپر صاحب کفایہ کی شق ثانی کی تردید کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی تمام شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر ہو جس کی وجہ سے حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل کا وجود اس لیے ضروری اور واجب ہو کہ کوئی مانع بھی نہ ہو اور قدرت کی تاثیر کی تمام شرائط بھی موجود ہوں، تو اس جواب سے یہ ثابت ہوا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ قدرت جو تاثیر کی تمام شرائط پر مشتمل ہو (۲) دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں یعنی امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے پہلی قسم مراد ہو تو پھر حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہو اور اگر دوسری قسم مراد ہو تو پھر وہ قدرت فعل پر مقدم ہوگی۔

وَاَمَّا اِمْتِنَاعُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ اَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے کہ جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شی کی بقاء ایسا امر حقیقی ہے جو شی پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (عرض اور بقاء) کا قیام ایک محل کے ساتھ محال ہے۔

قولہ و اما امتناع بقاء الاعراض الخ شارحؒ اس عبارت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جو جواب دیا ہے اس جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی ہے مگر اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت ہی مشکل ہے کیونکہ بقاء اعراض کے امتناع کو ثابت کرنے کے لیے پہلے تین مقدمات کو ثابت کرنا پڑیگا، اگر وہ ثابت ہو جائیں تو پھر یہ دعویٰ ثابت ہوگا کہ بقاء اعراض ممتنع ہے ورنہ نہیں۔ اب وہ مقدمات یہ ہیں:

مقدمہ اولیٰ: آپ یہ ثابت کردیں کہ شی کا وجود اور چیز ہے اور اس کا بقاء اور چیز ہے تب تو ہم بھی کہیں گے کہ شی ایک عرض ہے اور اس کا بقاء بھی ایک عرض ہے تو قیام العرض بالعرض ہونا لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ بقاء

شی کے وجود سے زائد اور الگ چیز نہیں ہے بلکہ بقاء، استمرار وجودی کو کہتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ: آپ یہ ثابت کردیں کہ قیام العرض بالعرض محال ہے جس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہو اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قیام کا معنی تحیز کے ہے تا کہ قیام العرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر متحیز ہونا لازم آئے بلکہ قیام کا معنی اختصاص ناعت کے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہو کہ ان میں سے ایک کا نعت (صفت) بننا اور دوسرے کا منعوت (موصوف) بننا صحیح ہو، اس معنی کے لحاظ سے قیام العرض بالعرض ہونا ممکن ہے نہ کہ محال جیسے "سواد شدید" کہنا صحیح ہے کہ شدت کا قیام سواد کے ساتھ ہے۔

مقدمہ ثالثہ: آپ یہ ثابت کردیں کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام ایک محل کے ساتھ بیک وقت نہیں ہوسکتا ہم تو یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام بیک وقت ایک محل کے ساتھ نہیں ہوسکتا بلکہ قیام ہوسکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کا بقاء دونوں بیک وقت جسم (محل) کے ساتھ قائم ہیں۔ لہٰذا بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں ہے کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَ تَارِكَ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً حِ لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَ هُوَ بَاطِلٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں بایں طور کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارکِ صلوٰۃ اس نماز کا مکلف ہے وقت داخل ہونے کے بعد۔ پس اگر اس وقت استطاعت موجود نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا ماتنؒ نے جواب کی طرف اپنے اس قول سے (یعنی آنے والے قول سے)

قولہ ولما استدل القائلون الخ۔ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض نقل کررہے ہیں کہ جس کا جواب ماتنؒ آئندہ آنے والی عبارت سے دیں گے۔

اعتراض: معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے تو اس صورت میں تکلیف مالایطاق لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے وہ اس طرح کہ تمہارے ہاں کافر بحالتِ کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے اگر ایمان سے پہلے قدرت ہو تو پھر قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم ئے گا جو کہ تمہارے نظریہ کے خلاف ہے چونکہ تمہارا نظریہ یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے نہ کہ فعل پر مقدم۔ تو لہٰذا ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرت کے ایمان کا مکلف ہے یہ تو عاجز کو مکلف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

اسی طرح نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد تمہارے ہاں مسلمان آدمی نماز کا مکلف ہے حالانکہ اس نے ابھی نماز

ادا ہی نہیں کی جب ادا کرے گا تب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونے کا کیا مطلب؟ اس سے بھی عاجز کو مکلف بنانا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ ماتنؒ نے آگے اس کا جواب دیا ملاحظہ فرمائیں۔

وَ يَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ يَعْنِيْ لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔

ترجمہ: اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظِ استطاعت، اسباب اور آلات اور جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" (اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا کہ جس کو اس تک راستہ کی استطاعت ہو)۔

قولہ ويقع هذا الاسم الخ۔ یہاں سے ماتنؒ جواب دے رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظِ استطاعت کے دو معنی ہیں (۱) وہ قدرتِ حقیقیہ کہ جس کے ذریعہ سے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ یہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے (۲) وہ قدرت کہ جو اسباب اور آلات اور اعضاء کی سلامتی کے معنیٰ میں ہے یہی قدرت مدارِ تکلیف ہے اور فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ تو معتزلہ کے اعتراض (کہ اگر فعل سے پہلے قدرت نہ ہوگی تو پھر عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا) کا جواب یہ ہے کہ یہاں استطاعت بالمعنیٰ الثانی مراد ہے جو بمعنیٰ سلامتی اسباب و آلات و جوارح کے ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا عاجز کو مکلف بنانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" اس آیت میں استطاعت سے مراد زاد اور راحلہ ہے جو اسباب میں سے ہیں حقیقی قدرت مراد نہیں جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مدارِ تکلیف ہے۔ ہاں البتہ اگر استطاعت کا پہلا معنیٰ مراد لیا جائے تو پھر اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے مگر وہ یہاں مراد ہی نہیں ہے۔

فائدہ: الات آلۃ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو متاثر کیا ہے اور وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر اس چیز تک پہنچتا ہے اس کو آلہ کہتے ہیں جیسے بڑھئی کے لئے آرہ جو لکڑی اور بڑھئی کے درمیان آلہ ہے۔ جوارح، جیم کے فتح اور راء کے کسرہ کے ساتھ بمعنیٰ ہاتھ، پاؤں، زبان۔ مراد اس سے اعضاء ہیں خواہ وہ انسان کے اعضاءِ ظاہری ہوں یا باطنی کہ جن پر تکلیف کا مدار ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَهٗ وَ الْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يُشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب اور آلات کی سلامتی اس (مکلف) کی صفت

نہیں ہے تو پھر کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر۔ اسباب اور آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلف کے اسباب اور آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جبکہ استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے ایسا ہی متصف ہوتا ہے اس (اسباب وآلات کی سلامتی) کے ساتھ، اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ھو ذو سلامۃ الاسباب" مگر تحقیق شان یہ ہے اس (سلامۃ الاسباب وآلات) کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا کہ جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔

قولہ فان قیل الاستطاعۃ صفۃ المکلف الخ۔ یہاں سے شارحؒ ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اعتراض وارد کیا گیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب وآلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اس لئے کہ استطاعت تو مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "المکلف مستطیع" اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اس لئے کہ اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور "سلامۃ الاسباب" کہا جاتا ہے تو جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف الگ الگ ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب کے ساتھ کرنا کس طرح صحیح ہوگی۔

جواب: یہ ہے کہ جس طرح استطاعت مکلف کی صفت ہے اسی طرح سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے۔ اس لئے کہ سلامتی جن اسباب وآلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے تو لہٰذا سلامتی مکلف کی صفت ہے جس طرح "مکلف مستطیع" بولتے ہیں اسی طرح "مکلف ذو سلامۃ الاسباب" بھی بولتے ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے کہ جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندے پر محمول ہوتا ہے اور "ذو سلامۃ الاسباب" مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوسکتا کہ جو مکلف پر محمول کیا جائے۔

> وَ صِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تُعْتَمَدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِىْ هِىَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعِجْزِ عَدَمُ الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَلَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ وَ اِنْ اُرِيْدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِىْ فَلَا نُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِ اَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَ اِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِىْ بِهَا الْفِعْلُ۔

ترجمہ: اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر وہ (استطاعت) کہ جو اسباب اور آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت کہ جو پہلے معنیٰ میں ہے۔ پس اگر مراد لیا جائے عجز سے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کرتے اور اگر (استطاعت کا نہ ہونا) مراد لیا جائے دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز (ممکن) ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی

حاصل ہو جائے اگر چہ وہ حقیقی قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

قولہ وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة الخ۔ یہاں سے ماتنؒ اپنے سابقہ جواب کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مدار تکلیف، استطاعت بالمعنیٰ الثانی ہے نہ کہ استطاعت بالمعنیٰ الاول، کہ اعتراض وارد ہو۔

شارحؒ "فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة الخ" سے ماتنؒ کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ اے معتزلہ تم نے ہم پر عاجز کو مکلف بنانے کا جو الزام عائد کیا ہے ہم اس کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ استطاعت کا آپ نے کون سا معنیٰ مراد لیا ہے، اگر آپ کہتے ہیں کہ پہلا معنیٰ مراد ہے یعنی قدرتِ حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے تو اس معنیٰ کے اعتبار سے تکلیف العاجز کا ہم پر الزام دینا غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ استطاعت قبل الفعل حاصل نہیں ہے تو کوئی بات نہیں ہے اگر اس سے انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دو، کیونکہ ہم اس کو محال سمجھتے ہی نہیں ہیں محال اس وقت سمجھتے کہ جب مدار تکلیف یہی قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مدار تکلیفِ استطاعت بالمعنیٰ الثانی ہے (یعنی استطاعت بمعنیٰ سلامتی اسباب و آلات) اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے استطاعت بالمعنیٰ الثانی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ استطاعت بالمعنیٰ الثانی (یعنی استطاعت بمعنیٰ سلامتی اسباب و آلات) قبل الفعل ہوتی ہے تو اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا ہی لازم نہیں آتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اول صورت میں لزوم مسلم ہے مگر محال ہونا تسلیم نہیں اور ثانی صورت میں لزوم ہی تسلیم نہیں ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِهِىَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِىْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اخْتِلَافَ اِلَّا فِى التَّعَلُّقِ وَ هُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِىْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاِخْتِيَارِهٖ صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ۔

ترجمہ: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ قدرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضدین (یعنی ایمان و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہٖ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفسِ قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا (جس کی بناء پر) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

قولہ و قد يجاب بان القدرة الخ۔ معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو ماتنؒ نے دیا ہے اور بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے فرمان سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے

ہاں قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعہ سے بندہ سے کفر ومعصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت سے بندہ سے ایمان وطاعت بھی صادر ہوسکتے ہیں صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں قدرت کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں اس قدرت کا تعلق ایمان کے ساتھ ہے اور تعلق کا اختلاف نفسِ قدرت کے مختلف ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے سجدہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے ہو تو طاعت ہے اور اگر بت کے لئے ہو تو معصیت ہے تو دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا۔ بہرحال کافر کی وہ قدرت کہ جو کفر میں مشغول ہے اسی قدرت کے ذریعہ ایمان بھی لاسکتا تھا مگر اس نے اس قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کئے رکھا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا تو اسی کے سبب مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرا، لہٰذا ایمان سے قبل کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا، ایمان سے عاجز نہ ہوا تو تکلیف العاجز کا الزام دور ہو گیا کیونکہ ہم نے کافر کو قدرت کے بعد ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ شارحؒ نے یہ جواب بعض حضرات کا نقل کر کے آگے اس پر مزید برہمی کا اظہار کیا ہے۔

وَ لَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ: اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ قدرت ایمان پر کفر کی حالت میں یقیناً ایمان سے پہلے ہوگی۔

قولہ ولایخفیٰ ان فی ھٰذا الجواب الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب سے فریق مخالف یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعیٰ کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعیٰ استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے وہ اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الایمان یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا یہی ان (معتزلہ) کا دعویٰ ہے۔ آگے شارحؒ مجیب کی طرف سے ایک تاویل کر کے اس کو رد کریں گے۔

فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا مَعَهٗ حَتّٰى اَنَّ مَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ وَ اَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ: پس اگر جواب دیا جائے کہ بایں طور کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ (قدرت) ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک کہ وہ قدرت کہ جس کی فعل کے ساتھ مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت کہ جس کے ترک سے

مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہر حال نفسِ قدرت بھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ تو لغو کلام ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

قوله فان اجیب بان المراد الخ۔ بعض حضرت نے شارحؒ کے اس اعتراض کا (جو جواب مذکور میں ہے جس میں معتزلہ کے دعویٰ کو ماننا لازم آتا ہے) یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگر چہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق ہوگا یا کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی بناء پر کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہ ہوگی یا ایمان کی حالت میں قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہ ہوگی یہ قدرتِ متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔

اور دوسری نفسِ قدرت ہے جو دونوں (ایمان وکفر) میں سے کسی سے وابستہ نہیں ہے مگر اس کو ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ (نفسِ قدرت) فعل پر مقدم ہوگی۔لہٰذا جب نفسِ قدرت اور قدرتِ متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ مدارِ تکلیف وہ نفسِ قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے (یعنی قدرتِ متعلقہ) وہ مدارِ تکلیف نہیں ہے، لہٰذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا نہ تکلیف العاجز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔مگر شارحؒ نے بعض حضرات کے اس جواب سے اتفاق نہیں کیا اور "**قلنا هذا مما لایتصور الخ**" سے مذکورہ جواب میں تین اعتبار سے نقض وارد کیا ہے۔

(۱) آپ نے جو یہ کہا ہے کہ قدرتِ متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہلِ حق اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی۔اصل نزاع تو نفسِ قدرت میں ہے کہ آیا وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل حق ثانی کے۔

(۲) شارحؒ نے یہ کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا "**حتیٰ ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل**" لغو ہے اس لئے کہ اس کا کوئی معنیٰ نہیں ہے کیونکہ مقارنِ فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے آپ نے اس میں کون سی نئی بات پیش کی ہے۔

(۳) تیسری بات شارحؒ نے یہ کہی ہے کہ یہ مقام غور وفکر کرنے کا ہے اس لئے کہ اہلِ حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفسِ قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَ لَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِيْ نَفْسِهٖ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَ اَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهٗ اَوْ اَرَادَ خِلَافَهٗ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ وَ طَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَا نِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا وَ الْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِيْ

بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا کہ جو اس کی طاقت میں نہ ہو چاہے وہ (فعل) بذاتِ خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا۔ اور بہر حال وہ (فعل) جو ممتنع ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں اس کی تکلیف واقع ہونے میں، کیونکہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان "لایکلف اللّٰہ نفسًا الا وسعها" اور باری تعالیٰ کے فرمان "انبؤنی باسماء هٰؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت "ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به" تحمیل سے مراد تکلیف نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض (ومصائب) کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

قوله ولایکلف العبد بما لیس الخ۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ "والامر فی قوله تعالیٰ" تک ہے اس حصہ میں مالایطاق کی اقسامِ ثلاثہ کو بیان کیا گیا۔ دوسرا حصہ "والامر فی قوله تعالیٰ" سے "وقوله تعالیٰ حکایةً" تک ہے اس حصہ میں ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ تیسرا حصہ "وقوله تعالیٰ حکایةً" سے آخر تک ہے اس حصہ میں بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: بندہ جس کام کی قدرت نہیں رکھتا آیا اس کام کا مکلف بندہ کو بنانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو کیا تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو کام ایسے ہیں کہ جن کی بندہ طاقت نہیں رکھتا اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محال بالذات ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا مثلاً قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنا دینا۔

(۲) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہو مگر بندہ سے اس کا صدور عادۃً محال ہو جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کو پیدا کرنا۔

(۳) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کا ارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ ہو گیا ہو جیسے ایمانِ ابوجہل وغیرہ جو فی نفسہ ممکن بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن تھا مگر جب اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ اس کے عدمِ ایمان کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے۔ اب ایمان لانا محال ہو گیا ہے ورنہ بصورتِ دیگر علمِ الٰہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے۔

تکلیف مالایطاق کی پہلی قسم یعنی محال بالذات نہ تو جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے بالاتفاق۔ اگرچہ بعض حضرات نے

اس کے جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف کی ہے۔اور دوسری قسم کا بھی وقوع نہیں ہے جیسے پیدا کرنا اور فضاء میں اڑنا وغیرہ اس کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے شارحؒ کی مراد "ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ الخ" سے یہی قسم مراد ہے۔البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدمِ جواز کا قول اختیار کیا ہے۔مزید تفصیل آگے آنے والی عبارت میں آرہی ہے۔فانتظروا۔

رہی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر، اس کا مکلف بنانا بھی جائز ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابوجہل و ابولہب وغیرہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم تھا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلّف بنایا تھا کیونکہ انکا ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت واختیار زائل نہیں ہوا۔اور تکلیف کا مدار بھی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے پر ہے اسی وجہ سے بعض محققین نے اس قسمِ ثالث کو "مالایطاق" میں سے شمار ہی نہیں کیا ہے۔

دوسرا حصہ: "والامر فی قولہٖ تعالیٰ الخ" یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جو سوال شارحؒ کی عبارت "ثم عدم التکلیف بما لیس الخ" پر ہے۔

سوال: آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا جیسا کہ قرآن میں ہے "وعلم آدم الاسماء کلھا" اور ملائکہ کو اس کا علم عطا نہیں کیا اور نہ ہی ان کی قدرت اور بس میں تھا کہ ان ناموں کے بارے میں خبر دیتے کہ جن کی تعلیم اللہ تعالیٰ نے فقط آدم علیہ السلام کو عطاء کی تھی مگر ملائکہ کی عدم طاقت وقدرت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو "انبؤنی باسماء ھٰؤلاء" کہہ کر "انباء بالاسماء" کا مکلّف بنایا ہے، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے درست نہیں ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کا ملائکہ کو "انبؤنی باسماء ھٰؤلاء" سے انباء بالاسماء کا مکلّف بنانا نہیں تھا بلکہ یہ امر تعجیزی تھا نہ کہ تکلیفی۔امر تعجیزی وتکلیفی میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ تکلیفی کے اندر آمر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیزی کے اندر عدم وقوع سے وہ راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تاکہ اس پر ان کی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

تیسرا حصہ: وقولہ تعالیٰ حکایۃ ربنا الخ۔یہ عبارت بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔

سوال: صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا کہ جو وساوس اور برے خیالات دل میں آئیں تو ان کو روکیں نہ آنے دیں اسی کا ان کو مکلّف بنایا گیا تھا۔جب یہ بات ان پر شاق گزری تو پھر نبی علیہ السلام سے اس کے بارے میں درخواست کی کہ ہم اس کی طاقت نہیں رکھتے، تو اس پر آپ علیہ السلام نے ان کو دعاء کا حکم دیا تو انہوں نے دعاء کی "ربنا ولاتحملنا مالاطاقۃ لنا بہ" تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی "لایکلف اللہ نفسًا الا وسعھا" تو اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو گیا۔

جواب: مومنین کی دعا کی حکایت کے طور پر فرمان باری تعالیٰ "ربنا و لا تحملنا مالاطاقة لنا به" میں تحمیل سے مراد تکلیفِ شرعی نہیں ہے بلکہ انہیں ان عوارض ومصائب کا پہنچانا مراد ہے کہ جن کے برداشت کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہے۔ اب آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب وعوارض نہ لادیئے کہ جن کو برداشت کرنے کی طاقت ہمارے اندر نہیں ہے جیسے بیماری، قحط اور دشمنوں کا غلبہ وغیرہ۔ مقصود ان چیزوں سے امن کا طلب کرنا ہے۔

وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِی الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَ جَوَّزَهُ الْاَشْعَرِيُّ لِاَنَّهُ لَا يُقْبَحُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى شَيْءٌ۔

ترجمہ: اور صرف نزاع جواز میں ہے پس معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے قبح عقلی پر اور اشعری نے اس کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی شئی قبیح نہیں ہے۔

قوله وانما النزاع فی الجواز الخ۔ مالایطاق کی قسم ثانی کے عدم وقوع تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنادیتا کہ جس کا بندہ سے صادر ہونا عادۃً محال ہے۔ تو یہ جائز تھا یا نہیں؟ اشعریؒ اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

دلیلِ اشعری: اللہ تعالیٰ مالک مختار ہیں بندے اس کے مملوک ہیں، مالک کو اپنے مملوک میں ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کا کوئی تصرف قبیح نہیں ہے لہٰذا مالایطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہ ہوتا بلکہ جائز ہوتا۔

دلیل معتزله: تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور قبیح چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قبائح سے پاک ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا بندوں کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کہ جس سے بندے عاجز ہوں۔ ماتنؒ کا رجحان اشعری کے قول کی طرف ہے اس لئے کہ اگر تکلیف مالایطاق جائز نہ ہوتا تو پھر ماتنؒ "ولا یجوز التکلیف بما لیس فی وسعه" فرماتے کہ تکلیف مالایطاق جائز نہیں ہے مگر انہوں نے "ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعه" فرمایا کہ بندہ کو مالایطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا اس سے وقوع کا انکار ہوا نہ کہ جواز کا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا عَلٰى نَفْيِ الْجَوَازِ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مَحَالٌ ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْمَلْزُوْمِ لٰكِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كِذْبُ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے فرمان "لایکلف اللّٰه نفسًا الا وسعها" سے جواز کی نفی پر۔ اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر (تکلیف مالایطاق) جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنیٰ کو ثابت کرنے کے لئے

لیکن اگر وہ (تکلیف) واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قوله وقد يستدل بقوله تعالىٰ الخ۔ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے تکلیف مالا یطاق کے عدم جواز کو ثابت کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" اس آیتِ مبارکہ میں تکلیف مالا یطاق کے عدم وقوع کی خبر دی گئی ہے اور اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کا کلام کاذب ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا تکلیف مالا یطاق کا وقوع بھی باطل، کیونکہ ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس صورت میں ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جانا لازم آئے گا جو لزوم کے منافی ہے تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم ہے لازم، کذبِ کلامِ الٰہی ہے اور ملزوم، تکلیف مالا یطاق کا جواز اور ممکن ہونا ہے۔

اور اس کے عدم جواز پر استدلال یوں ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن و جائز کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ اصول مسلم ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا، لیکن یہاں واقع ماننے سے محال یعنی کلامِ الٰہی "لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کا کاذب ہونا لازم آتا ہے تو معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز بھی نہیں ہے۔

وَهٰذِهٖ نُكْتَةٌ فِيْ بَيَانِ اسْتِحَالَةِ كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰهِ وَاِرَادَتُهٗ وَاخْتِيَارُهٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ۔

ترجمہ: اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے محال ہونے کے بیان میں کہ جسکے عدمِ وقوع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ و اختیار کا تعلق ہو جائے۔

قوله وهٰذه نكتة فى بيان الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو استدلال پیش کیا ہے وہ ایک ایسا مغالطہ اور خطرناک پوائنٹ ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا محال ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جس کے عدمِ وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہو جائے مثلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل و ابولہب کے عدمِ ایمان کے ساتھ علم الٰہی و ارادہ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابوجہل و ابولہب وغیرہ ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا اس لئے کہ ایمان لانے کی صورت میں علمِ الٰہی و ارادہ الٰہی کی مخالفت لازم آئے گی اور یہ محال ہے جب لازم محال ہوا تو ملزوم بھی محال ہو گا یعنی ایمان لانا بھی محال ہو گا اور محال چیز کا بندہ مکلف نہیں ہوتا۔ لہٰذا ابوجہل و ابولہب اور دیگر کفار ایمان کے مکلف نہیں ہیں۔ شارحؒ آگے آنے والی عبارت میں اس نکتہ کا حل پیش فرما رہے ہیں۔

وَحَلُّهَا اَنَّا لَانُسَلِّمُ كُلَّ مَا يَكُوْنُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ لَايَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ وَاِنَّمَا يَجِبُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ يَعْرِضْ لَهُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَى الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ۔

ترجمہ: اور حل اس (نکتہ) کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو۔ ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

قولہ وحلها انا لانم کل مایکون الخ۔ شارحؒ اس عبارت میں معتزلہ کے سابقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، یہ بات آپ کی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذاتِ خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالغیر ہے۔ لہٰذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اچھا اس کی کوئی مثال ہے جی ہاں اگلی عبارت میں اس کی مثال ہے سنئے۔

اَلَا تَرٰی اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَهُوَ مَحَالٌ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَايَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مَحَالٌ بِالنَّظْرِ اِلٰی ذَاتِهٖ وَاَمَّا بِالنَّظْرِ اِلٰی اَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰی نَفْسِهٖ فَلَا نُمَ اَنَّهٗ لَايَسْتَلْزِمُ الْمَحَالَ۔

ترجمہ: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت واختیار سے موجود کیا (یعنی پیدا کیا) تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ممکن کی ذات کی جانب دیکھتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے۔ تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

قولہ الا تریٰ ان اللّٰہ تعالیٰ لما اوجد العالم الخ۔ ماقبل میں شارحؒ یہ بات فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہو۔ یہاں اس کی تائید میں شارحؒ مثال پیش فرما رہے ہیں۔ جیسے عالَم، کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی قدرت اور اپنے اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور (مخلوق) ممکن ہوتا ہے تو عالَم ممکن ہوا کیونکہ جو چیز کسی کی قدرت واختیار کے تحت داخل ہو تو وہ ممکن فی نفسہ ہوتی ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہوتا ہے لیکن ایک معین وقت تک اس کے وجود کو برقرار رکھنے کے ساتھ ارادہ وقدرتِ الٰہی کا تعلق ہو گیا ہے لہٰذا اب اس عالم کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا ہے اس بناء پر عالَم کا عدم اس کے ممکن بالذات ہونے کے باوجود ممتنع (محال) بالغیر ہو گیا ہے اب اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ علت تامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالَم ہے اور علت تامہ ارادہ الٰہی وقدرت الٰہی ہے۔ اب اگر عالَم (ممکن بالذات) کے عدم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو پھر معلول کا اپنی علتِ تامہ سے تخلف وتاخر لازم آئے گا جو کہ محال

ہے، لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ملزوم پر بھی محال ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے۔ لہٰذا آیت مبارکہ سے معتزلہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن بالذات کے دو رُخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد چیز کو دیکھنا جو اس کو عارض و لاحق ہوگئی ہے یعنی امتناع بالغیر دونوں کا حکم بھی علیحدہ علیحدہ ہے اول کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو کوئی محال لازم نہیں آتا اور ثانی کا حکم یہ ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور اس کا عدم محال لازم آنا ہمیں تسلیم نہیں۔

وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَ الْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِيْ اَنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا وَ مَا اَشْبَهَهُ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهُ وَ اَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنِدَةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اَسْنَدُوْا بَعْضَ الْاَفْعَالِ اِلٰى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوْا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ اِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ وَ مَعْنَاهُ اَنْ يُوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا اٰخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْاَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَ الْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَ لَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ عِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے انسان کی ضرب کے بعد اور ٹوٹ جانا شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد (ماتنؒ نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی) قید لگائی تا کہ اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے اس بات میں کہ کیا اسمیں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسا کہ موت قتل کے بعد یہ سب کچھ اللہ کی مخلوق ہیں اس (دلیل) کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور تمام ممکنات بلا واسطہ اس اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی طرف کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور اس (تولید) کا معنی یہ ہے کہ فعل اپنے فاعل کے لیے دوسرا فعل ثابت کرے جیسے ہاتھ کی حرکت، چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے پس الم (درد) ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے (پیدا ہوتا ہے) اور یہ دونوں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔

قولہ و ما یوجد من الالم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: بندے کے افعال دو طرح کے ہیں (۱) کچھ وہ افعال ہیں کہ جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی براہ راست بندے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان افعال میں بندہ خالق نہیں البتہ کاسب ہے۔

(۲) کچھ وہ افعال ہیں جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے

فاعل کے لیے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولّدات کہا جاتا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا اسی طرح ضارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہونا اور زجاج (شیشہ) کے توڑنے سے شکستگی کا پیدا ہونا، اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہونا یہ سب (الم، شکستگی، موت) افعال متولّدات کہلاتے ہیں۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں صرف افعال متولّدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرنا ہے کہ آیا افعال متولّدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں، اشاعرہ اول بات کے قائل ہیں کہ افعال متولّدات اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بندہ نہ اس میں انکا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے اور جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہوئے کہ (افعال متولّدات) بندے کی مخلوق ہیں بندہ اس کا خالق ہے۔

شارحؒ **قيد بذلك الخ** سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتنؒ نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب: یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جن کو افعال متولّدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے ہاں وہ افعال اللہ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں بندے کی مخلوق ہیں، باقی رہا درد اور شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

> **لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهٖ وَ الْاَوْلٰى اَنْ لَا يُقَيِّدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِاَنَّ مَا يُسَمُّوْنَهٗ مُتَوَلَّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ اَصْلًا اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِ وَ اَمَّا الْاِكْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَ لِهٰذَا لَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ۔**

ترجمہ: بندے کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ (مصنفؒ) تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے اس لیے کہ جن افعال کو (معتزلہ) متولّدات کہتے ہیں اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔ بہر حال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے ہے اور بہر حال اکتساب اس چیز کے اکتساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو قدرت کے محل (کاسب) کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

قوله لا صنع للعبد فی تخلیقه الخ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ افعال متولّدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، شارحؒ کی عبارت کے دو حصے ہیں (۱) پہلا حصہ "و الاولی" سے "اما التخلیق" تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے ماتنؒ کی عبارت "فی تخلیقه" کی قید لگانے میں ایک شبہ کا اظہار کیا ہے دوسرا حصہ "اما التخلیق" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے افعال متولّدات کے بارے میں بندے کے خالق اور کاسب نہ ہونے کو بیان کیا ہے۔

پہلا حصہ: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ بہتر یہ تھا کہ ماتنؒ "فی تخلیقه" کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف "لا صنع فیه للعبد" کہتے، کیونکہ اس قید کے لگانے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولّدات کا خالق تو نہیں البتہ کاسب ہوگا حالانکہ بندہ جس طرح خالق نہیں اسی طرح افعال متولّدات کا کاسب بھی نہیں ہے عندالاشاعرہ۔

دوسرا حصہ: بندہ خالق اس لیے نہیں ہے کیونکہ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لیے نہیں ہے کیونکہ افعال متولّدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً "الم" اور "انکسار" وغیرہ ذات ضارب اور کاسر کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے یعنی مضروب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لیے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔ نیز بندہ اس کے عدم حصول پر قادر بھی نہیں ہے یعنی مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور مضروب میں درد پیدا نہ ہونے دے بخلاف اس کے اختیاری افعال کے، اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب ہے کہ اس کو واقع نہ کرے۔

وَالْمَقْتُوْلُ مَيِّتٌ بِاَجَلِهٖ اَيِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهٖ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ حَكَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَ بِاَنَّهٗ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِيْثِ الْوَارِدَةِ فِيْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيْدُ فِي الْعُمُرِ وَ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ مَيِّتًا بِاَجَلِهٖ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّا وَ لَا عِقَابًا وَ لَا دِيَةً وَ لَا قِصَاصًا اِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهٖ وَ لَا بِكَسْبِهٖ۔

ترجمہ: اور مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے یعنی اس وقت میں جو اس کی موت کے لیے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض معتزلہ نے خیال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس (مقتول) پر اس کی اجل کو ختم کر دیا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اپنے علم کے مطابق بغیر تردد کے اور (فیصلہ کیا ہے اس طریقے پر) کہ جب بندوں کا وقت مقرر آئے گا اس سے ایک گھڑی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے۔ اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلے میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور (استدلال کیا ہے اس طریقے پر) اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا تو پھر قاتل (دنیا میں) مذمت کا اور (آخرت میں) سزا کا اور (قتل خطا میں) دیت کا اور (قتل عمد میں) قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت نہ اس (قاتل) کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

قوله و المقتول میت باجله الخ۔ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے، "باجله" میں باء یا سببیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی "بانقضاء مدة حیوته" کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت کے ختم ہونے کے سبب ہے یا باء ظرفیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی "فی آخر مدة حیوته" کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کا

آخری وقت آنے کے سبب ہوتی ہے۔ شارحؒ نے "ای الوقت المقدر لموته" کی عبارت لاکر باء کو دوسرے معنی (ظرفیت) پر محمول کیا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "اذا جاء اجلهم" (الایۃ) اس میں "اجل" "اذا ظرفیت کے تحت ذکر کیا گیا ہے زیادہ ظاہر بھی یہی ہے اجل کا معنی وقت، مدت کسی چیز کی انتہاء، یہاں آخری معنی مراد ہے یہ مسئلہ بھی اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔

اشاعرہ کے ہاں بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے ہر شخص کی موت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر آئی۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے "اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ" ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے ایک گھڑی نہ اس میں موخر ہوسکتی ہے اور نہ ہی مقدم ہوسکتی ہے حتی کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر ہوئی اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد اور اگر مگر کے فیصلہ کردیا ہے یوں بھی نہیں کیا کہ اگر فلاں کام کریگا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی اور یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ اپنی اجل سے پہلے بھی نہیں مرسکتے اور اجل کے بعد بھی مثلاً اگر قاتل اس مقتول کو نہ مارتا پھر بھی اس نے اسی وقت مرنا تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس کی اجل سے قبل ہوئی ہے۔

اور معتزلہ کے ہاں مقتول کی موت اس کی اجل پر نہیں ہوئی بلکہ اس سے پہلے ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے قاتل کو قتل کی قدرت دے کر مقتول کی اجل کو قطع کردیا ہے یعنی مٹادیا ہے اگر قتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل پر مرتا، اس پر انہوں نے دلیل نقلی وعقلی بھی ذکر کی ہے۔

دلیل نقلی: معتزلہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے "لا یرد القضاء الا الدعاء" اور "لا یزید فی العمر الا البر" اس سے معلوم ہوا کہ دعا اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہوجاتی ہے،

دلیل عقلی: اگر مقتول اپنی اجل پر ہی مرتا تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہوتا اور قتل خطاء کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا، کیونکہ اس کی موت اس کی اجل آنے پر ہوئی ہے قاتل کے خلق اور کسب کا اس میں تمہارے نزدیک کوئی دخل نہیں کیونکہ موت فعل متولد ہے بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللهَ تَعَالٰی کَانَ یَعْلَمُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَفْعَلْ هٰذِهِ الطَّاعَةَ لَکَانَ عُمْرُهٗ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً لٰکِنَّهٗ عَلِمَ اَنَّهٗ یَفْعَلُهَا وَ یَکُوْنُ عُمْرُهٗ سَبْعِیْنَ سَنَةً فَنُسِبَتْ هٰذِهِ الزِّیَادَةُ اِلٰی تِلْكَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلٰی عِلْمِ اللهِ تَعَالٰی اَنَّهٗ لَوْ لَاهَا لَمَا کَانَتْ تِلْكَ الزِّیَادَةُ وَ عَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وُجُوْبَ الْعِقَابِ وَ الضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِارْتِکَابِهِ الْمَنْهِیَّ وَ کَسْبِهِ الْفِعْلَ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللهُ تَعَالٰی عَقِیْبَهُ الْمَوْتَ بِطَرِیْقِ جَرْیِ

الْعَادَةِ فَإِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ كَسْبًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا۔

ترجمہ: اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ طاعت نہیں کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ اس طاعت کو کرے گا تو اس کی عمر ستر سال ہوگی پس اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کی گئی بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر اگر وہ (طاعت) نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے (استدلال کا جواب) یہ ہے کہ سزا اور تاوان کا وجوب قاتل پر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس کے اس فعل کے کسب کی وجہ سے کہ جس کے پیچھے اللہ موت پیدا کر دیتے ہیں عادت جاری ہونے کے طریقے سے اس لیے کہ قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

قولہ و الجواب عن الاول الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی مذکورہ دلیلوں کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا ہے وہ درست ہے مگر علم الٰہی میں سب کچھ پہلے سے موجود ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو ازل سے معلوم ہے کہ فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے مگر بغیر تردد کے اللہ کو یہ بات معلوم تھی کہ فلاں بندہ فلاں عبادت کرے گا اس لیے ہم اس کی عمر ستر سال مقرر کرتے ہیں، اللہ نے پہلے سے حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھ دی ہے اس میں اگر مگر کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم چالیس سال مقرر کر رہے ہیں۔ اور اگر فلاں عبادت کرے گا تو پھر ہم اس کی عمر بڑھا دیں گے ایسا نہیں ہے، اسی وجہ سے حدیث میں عمر کی زیادتی کو عبادت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ ہے کہ قاتل پر سزا اور تاوان کا وجوب امر تعبدی ہے (تعبُّد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے بعد موت کا طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے، ممنوع چیز کا ارتکاب کرنا جرم ہے اور وہ فعل قتل ہے اگرچہ فعل قتل کا بندہ خالق نہیں ہے مگر کاسب ضرور ہے، جزاء سزا کا مدار کسب پر ہوتا ہے اس لیے کہ بندہ مذکورہ چیزوں کا مستحق بنتا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَلَا اكْتِسَابًا وَمَبْنٰى هٰذَا عَلٰى أَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ وَالْأَكْثَرُوْنَ عَلٰى أَنَّهٗ عَدَمِيٌّ وَمَعْنٰى خَلْقِ الْمَوْتِ قَدَّرَهٗ۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے جو اللہ کی مخلوق ہے اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کسب کے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے باری تعالیٰ کے فرمان " خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ " کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر (مشائخ) اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور " خَلَقَ الْمَوْتَ " کا معنی قَدَّرَهٗ کے ہے۔

قولہ و الموت قائم الخ عبارت کی تشریح سے قبل یہ بات ذہن میں رکھیں کہ خلق کا تعلق موجودات سے ہوتا ہے اور جو

چیز معدوم ہواس کو خلق سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ نیز موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے ماتنؒ بھی اس میں داخل ہیں اور اکثر مشائخ نے موت کو عدمی قرار دیا ہے۔

تو اب سمجھئے کہ ماتنؒ نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت (جو فعل متولد ہے) میت کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے بندہ نہ اس کا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے وجہ اس کی (موت میت کے ساتھ قائم ہے) یہ ہے کہ موت وجودی ہے اور امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، وجودی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "خلق الموت و الحیٰوۃ" اس میں خلق کا تعلق موت وحیات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور جس چیز کا خلق کے ساتھ تعلق ہو وہ وجودی ہوتی ہے جس طرح حیات وجودی ہے ایسے ہی موت بھی وجودی ہے۔

اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ موت امر عدمی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم چیز کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی لہٰذا موت میت کے ساتھ جو کہ محل ہے قائم نہیں ہے انہوں نے "خلق الموت و الحیٰوۃ" کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں خلق بھی بمعنی قدر کے ہے یعنی تقدیر کے معنی میں ہے اور تقدیر عام ہے اس کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح کسی چیز کا "ہونا" مقدر ہوتا ہے اسی طرح "نہ ہونا" بھی مقدر ہوتا ہے بخلاف خلق کے اس کا تعلق صرف موجود پر ہوتا ہے۔

وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ لَا کَمَا زَعَمَ الْکَعْبِیُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَیْنِ الْقَتْلَ وَ الْمَوْتَ وَ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ یُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰی اَجَلِهِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتُ وَ لَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَیَوَانِ اَجَلًا طَبِیْعِیًّا وَ هُوَ وَقْتُ مَوْتِهٖ بِتَحَلُّلِ رُطُوْبَتِهٖ وَ انْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِیْزِیَّتَیْنِ وَ اَجَلًا اخْتِرَامِیًّا بِحَسَبِ الْاٰفَاتِ وَ الْاَمْرَاضِ۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ کعبی نے خیال کیا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجلیں ہیں ایک قتل اور ایک موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کے لیے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی موت کا وقت ہے اس کی فطرتی رطوبت کے تحلیل ہونے کی وجہ سے اور اس کے فطرتی حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اختراعی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

قولہ و الاجل واحد الخ (یہ متن کا مسئلہ بھی اختلافی ہے) اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اجل سے پہلے بندے کی موت واقع ہونا جائز ہے یا جائز نہیں۔ اشاعرہ شق ثانی کے قائل ہیں حتی کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر مانتے ہیں اور جمہور معتزلہ اجل سے قبل موت کو جائز قرار دیتے ہیں حتی کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل قتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل تک زندہ رہتا، معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی ہے جو کعبی کے نام سے مشہور ہے اس کا خیال ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت ہے ان دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے اور کعبی کہتا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجل ہیں ایک قتل

ہے اور دوسرا موت ہے اگر قتل نہ کیا جاتا تو دوسری اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں: (۱) ایک اجل طبعی (۲) دوسری اجل اخترامی، ناگہانی انہوں نے کہا ہے کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو بیس سال ہے کیونکہ اس عمر میں آ کر طبعی طور پر انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے، فطری حرارت اور رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہے کہ جس طرح گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں تیل کام کرتا ہے، تو فطری حرارت و رطوبت کے زائل ہونے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب خود بخود بجھ جاتا ہے، اور دوسری اجل اخترامی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مر جانے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کے سبب بجھ جاتا ہے، ایسے ہی ناگہانی آفت یا بیماری آ کر سلسلہ حیات کو ختم کر دیتی ہے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا ایکسیڈنٹ ہو گیا یا کوئی دیوار گر گئی۔ ماتنؒ نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجل فقط ایک ہی ہے۔

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْحَيْوَانِ فَيَاْكُلُهٗ وَ ذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلَالًا وَ قَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا وَ هٰذَا اَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَا يَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيْوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لیے کہ رزق نام ہے اس چیز کا کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے پس وہ اس کو کھائے کبھی یہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے یہ تفسیر اَوْلیٰ ہے (رزق کی) اس تفسیر سے کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کو جاندار اپنی غذا بنائے کیوں کہ (یہ تفسیر) اللہ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

قولہ والحرام رزق الخ یہاں سے ماتنؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حرام رزق نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق صرف حلال پر ہوتا ہے۔ شارحؒ نے "لان الرزق الخ" سے رزق کی دو تفسیریں بیان کی ہیں جو اشاعرہ نے ذکر کی ہیں:

(۱) رزق وہ چیز ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اس کو کھائے، ایسی چیز حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی۔

(۲) رزق وہ ہے کہ جس سے حیوان غذا حاصل کرے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے دوسری تعریف میں نسبت نہیں کی گئی ہے جبکہ رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے بالاتفاق۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاْكُلُهُ الْمَالِكُ وَ تَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ

مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَ ذٰلِكَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا حَلَالًا لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَا تَاْكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقًا وَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَصْلًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لیے کہ وہ کبھی اس (رزق) کی تفسیر کرتے ہیں کہ رزق ایسا مملوک ہے جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز (مراد) لیتے ہیں کہ جس سے نفع حاصل کرنا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز صرف حلال ہوتی ہے لیکن اول (تعریف) پر (یہ خرابی) لازم آئے گی کہ جس کو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں (تعریفوں پر) یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا۔

قولہ و عند المعتزلة الحرام ليس برزق الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کی جانب سے رزق کی دو تعریفیں ذکر فرما رہے ہیں: اور "لکن یلزم علی الاول" سے "و علی الوجھین" تک ان کی پہلی تعریف پر شارحؒ نے اعتراض وارد کیا ہے اور "و علی الوجھین" سے آخر تک ان کی دونوں تعریفوں پر شارحؒ نے اعتراض وارد کیا ہے۔

(۱) مملوك يا كله المالك رزق ایسا مملوک ہے کہ جس کو مالک کھائے، چونکہ مملوک پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے ان کے ہاں حرام رزق نہیں ہے۔

(۲) ما لا يمنع من الانتفاع به الخ رزق وہ چیز ہے کہ جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے، چونکہ حرام سے شریعت روکتی ہے اس لیے حرام رزق نہیں ہے۔

اعتراض: لكن يلزم الخ پہلی تعریف پر شارحؒ نے اعتراض وارد کیا ہے کہ چوپائے تو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے وہ جس چیز کو بھی کھائیں، تو پہلی تعریف کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ وہ رزق نہیں ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ قرآن میں ہے "وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا" کہ روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا مرزوق ہے۔

اعتراض: و علی الوجھین الخ یہ اعتراض دونوں تعریفوں پر ہے کہ جس نے ساری زندگی حرام کھایا ہے مثلاً کسی بچہ کو پیدائش ہی سے مغصوبہ بکری کا دودھ پلایا گیا ہو حتی کہ بچے نے اپنی عمر اسی حالت میں پوری کر لی ہو، تو اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق دیا ہی نہیں ہے حالانکہ یہ بات مذکورہ نص "و ما من دابة الآیة" کے خلاف ہے لہٰذا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ حرام رزق نہیں ہے۔

وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مُعْتَبَرَةٌ فِيْ مَعْنَى الرِّزْقِ وَ اَنَّهٗ لَا رَازِقَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ وَ اَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَكُوْنُ قَبِيْحًا وَ مُرْتَكِبُهٗ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَةِ اَسْبَابِهٖ بِاِخْتِيَارِهٖ۔

ترجمہ: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی طرف معتبر ہے رزق کے معنی میں۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط اختیار کرنے کی وجہ سے ہے۔

قولہ ومبنی هذا الاختلاف الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اس کی بنیاد تین مقدمات پر ہے، اول دو اتفاقی ہیں تیسرا مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں، معتزلہ اس کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے **و الجواب ان ذلك الخ** سے تیسرے مقدمہ کا جواب دیا ہے۔

مقدمہ اولیٰ: رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ: بندہ حرام چیز کے کھانے پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا۔

مقدمہ ثالثہ: جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، یہ تیسرا مقدمہ مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے، معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ حرام قبیح نہ ہو اور نہ ہی اس کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں (حرام چیز قبیح نہیں اور اس کا مرتکب مذمت و سزا کا مستحق نہیں) باطل ہیں لہٰذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔

جواب: و الجواب ان ذلك الخ شارحؒ نے اس مقدمہ ثالثہ کا جواب دیا ہے کہ حرام کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق اس لیے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز و مشروع اسباب و ذرائع کو اپنے اختیار سے چھوڑ کر نا جائز اور غیر مشروع اسباب کو اپنایا ہے اور اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ حرام بھی رزق ہے جیسا کہ صفوان بن امیہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ عمرو بن قرۃ آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھے دَف کے سوا کسی اور طریقہ سے رزق نہیں ملے گا لہٰذا آپ مجھے ایسے گانوں کی اجازت دیدیں کہ جس میں فحش بات نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اجازت نہیں دیتا، "**كذبت اى عدو الله لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله**" (رواہ ابن ماجہ) ترجمہ، اے اللہ کے دشمن تو جھوٹ بولتا ہے اللہ نے تو تیرے لیے حلال و پاکیزہ رزق پیدا کیا ہے لیکن تو نے حلال رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لیے حلال کیا تھا اپنا وہ رزق اختیار کیا کہ جو اللہ نے تجھ پر حرام فرمایا تھا۔ اس حدیث میں "**من رزقه**" "**ما حرم الله**" میں "ما" کا بیان ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرام بھی رزق ہے کیونکہ نبی ﷺ نے حرام پر رزق کا اطلاق کیا ہے اور اس

سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے عمرو بن قرۃ کی اس وجہ سے مذمت کی اور ناراضگی کا اظہار فرمایا کہ اس نے حصول رزق کا جائز طریقہ چھوڑ کر ناجائز طریقہ اختیار کیا۔

وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَاْكُلَهٗ وَ يَمْتَنِعُ اَنْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ وَ اَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ۔

ترجمہ: اور ہر فرد اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ بات متصور (یعنی ممکن) نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے اس لیے کہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھائے اور بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے) تو ممتنع (محال) نہ ہوگا۔

قولہ و کل یستوفی رزق نفسہ الخ۔ ہر فرد اپنا رزق پورا حاصل کرے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو، حرام کو رزق کہا گیا اس لیے کہ غذا جس طرح حلال سے حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حرام سے بھی حاصل کی جاتی ہے۔ شارحؒ نے "**لحصول التغذی بھما جمیعا**" سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے۔ اور شارحؒ نے فرمایا کہ یہ بات ممکن بھی نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور نہ ہی یہ بات ممکن ہے کہ ایک انسان کا رزق دوسرا آدمی کھالے۔

شارحؒ نے "**و اما بمعنی الملک فلا یمتنع**" سے معتزلہ پر طنز کرتے ہوئے کہا ہے کہ رزق کی تفسیر "**مملوک یاکلہ المالک**" سے کرنا غلط ہے اس لیے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا آدمی کھالیتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رزق کو دوسرے نے کھالیا ہے حالانکہ کسی دوسرے کے رزق کو کھانا ممتنع اور محال ہے۔

وَ اللّٰهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَ الْاِهْتِدَاءِ لِاَنَّهٗ الْخَالِقُ وَحْدَهٗ وَ فِي التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانَ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهٗ عَامٌّ فِيْ حَقِّ الْكُلِّ وَ الْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وِجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِهٖ ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ بِمَشِيَّتِهٖ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں گمراہ کر دیتے ہیں اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتے ہیں (اضلال) خلقِ ضلالت اور (ہدایت) خلقِ اہتداء کے معنی میں ہے اس لیے کہ وہی (اللہ تعالیٰ) تنہا خالق ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ (راہ حق کا بیان کرنا) سب کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال عبارت بندہ کو ضال پانے سے یا اسکا نام ضال رکھنے سے اس لیے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلّق کرنا بے معنی ہے۔

قولہ و اللہ تعالیٰ یضل من یشاء الخ ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔ اسی طرح ہمارے ہاں ہدایت اور ضلالت کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اس کے سوا کوئی نہیں، لہٰذا خالق ہدایت وخالق ضلالت بھی وہی ہے، ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں:

اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ہے خلق طاعت وخلق اہتداء، کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور راہ راست پر چلانا ہے اور اضلال کا معنی ہے خلق معصیت وضلالت، کہ بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا یعنی اللہ تعالیٰ ہی جس کے اندر چاہتے ہیں طاعت پیدا فرمادیتے ہیں اور جس کے اندر چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرمادیتے ہیں اس لئے کہ خالقیت ہر شئی کی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنیٰ بندہ کو ضال پانا یا اس کا نام ضال رکھنا ہے اس لئے کہ اگر طاعت اور معصیت کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر بندہ مستحقِ ثواب وعقاب نہ ہوتا کیونکہ طاعت و معصیت اللہ تعالیٰ کے خلق سے موجود ہوتی بندے کی قدرت واختیار سے نہیں اور استحقاقِ ثواب وعقاب کا مدار بندہ کی قدرت اور اختیار پر ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول یا اللہ کا فرمان ''اِنَّ اللّٰہَ یُضِلُّ مَنْ یَّشَاءُ وَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ'' میں ہدایت اور اضلال کو مشیت الٰہی پر معلّق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنیٰ راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہِ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ ''یا ایھا الناس'' کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہِ حق بیان فرمایا، اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ ''وَاللّٰہُ یَدْعُوْا اِلٰی دَارِ السَّلَامِ وَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ'' کے اندر دعوت بمعنیٰ راہِ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہِ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنیٰ '' وجدان العبد ضالًا ''یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیة العبد ضالًا یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنیٰ علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ لہٰذا اضلال بمعنیٰ وجدان العبد ضالًا کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنیٰ ہے۔ اسی طرح تسمیہ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنیٰ ہے۔

نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْھِدَایَةُ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِیْقِ التَّسْبِیْبِ کَمَا یُسْنَدُ اِلَی الْقُرْاٰنِ وَ قَدْ یُسْنَدُ الْاِضْلَالُ اِلَی الشَّیْطَانِ مَجَازًا کَمَا یُسْنَدُ اِلَی الْاَصْنَامِ۔

ترجمہ: جی ہاں کبھی ہدایت کی اضافت کردی جاتی ہے نبی کیطرف مجازاً سبب ہونے کیوجہ سے جیسا کہ قرآن کیطرف نسبت کیجاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کیطرف مجازاً کردی جاتی ہے جیسا کہ (مجازاً اضلال کی) نسبت بتوں کی طرف کردی جاتی ہے۔

قولہ نعم قدتضاف الهداية الخ یہ عبارت معتزلہ کیطرف سے اشاعرہ پرایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء ہے اور اضلال کا معنیٰ خلقِ ضلالت ہے اور تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے "وانك لتهدى الىٰ صراط مستقيم" میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے "ولأضلنهم" میں جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ومعصیت، تو ہدایت کا معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنیٰ وجدان العبدضالاً او تسميته' ضالاً صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجازاً ہے، کیوں کہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے، نبی بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے، جیسے "اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ" میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجازاً کی گئی ہے اور "رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ" میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجازاً کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے اسکی نسبت آیاتِ قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا" میں ہے۔

ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِىْ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِثْلُ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِىْ مَعَ اَنَّهٗ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَدَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ۔

ترجمہ: پھر جو مشائخ کی کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور "هداه الله فلم يهتد" جیسی مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان "انك لا تهدى من احببت" اور آپ علیہ السلام کے فرمان "اللهم اهد قومى" کی وجہ سے باوجود اس کے کہ آپ راہ حق بیان کرچکے تھے اور راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔

قولہ ثم المذكور فى كلام المشائخ الخ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے مختلف اقوال ہیں۔

شارحؒ نے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے "ثم المذكور فى كلام المشائخ" کے عنوان کے تحت

ذکر کیا ہے اور ہر ایک کا ایک قول کتب تفسیر سے ''والمشهور'' کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے جس کا ذکر آگے آنے والی عبارت میں ہے۔

مذکورہ عبارت میں شارحؒ نے ہدایت کا ایک معنی (عندالاشاعرہ) ذکر کیا ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے کئے گئے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے جواب کی عبارت ''ومثل هداه الله فلم یهتد مجازًا عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء'' ہے اور ہدایت کا ایک معنی (عندالمعتزلہ) بھی بیان کیا ہے اور اس کی تردید بھی ذکر کی ہے۔

عندالاشاعرہ: اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے خلقِ اہتداء، اس پر معتزلہ کی جانب سے اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر ہدایت کا معنی خلق اہتداء ہوتو پھر ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہونا چاہئے یعنی ایسا نہ ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دیں یعنی خلق اہتداء فرمائیں مگر اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ ایسا ہوا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ''هداه الله فلم یهتد'' یعنی اللہ نے اس کو ہدایت دی مگر اس کو اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہوئی۔ اسی طرح قرآن پاک میں ہے ''وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى'' کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی یعنی ہدایت دی مگر اہتداء حاصل نہ ہوا یہ تو ہدایت سے اہتداء کا تخلّف ہے اور یہ جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق اہتداء نہیں ہے بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ''وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا'' یہاں رزق جو کہ مسبب ہے بول کر اس کا سبب ''الدلالة والدعوة الى الاهتداء'' مراد لیا گیا ہے۔ یعنی ہدایت کی طرف راہنمائی کرنا اور دعوت دینا ہے اس قسم کا مجاز قرآن میں شائع وذائع ہے۔

عندالمعتزلہ: معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا شارحؒ نے اس کی دو طرح سے تردید کی ہے (۱) اگر ہدایت کا معنیٰ راہِ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی علیہ السلام کا فرضِ منصبی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ آپؐ سے اس کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ''انك لا تهدى من احببت'' تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے۔

اگر ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا ہوتا تو پھر نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے اپنی قوم کیلئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا آپ علیہ السلام کے ذریعے حاصل تھا۔ اور آپ علیہ السلام راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ دعا یہ ہے ''اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون'' اس کے باوجود ہدایت کی دعا مانگنا تحصیل حاصل ہے اور یہ درست نہیں، تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے بلکہ خلق اہتداء وطاعت ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ

يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ وَالْاِهْتِدَاءُ اَوْلَمْ يَحْصُلْ ـ

ترجمہ: مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی رہنمائی ہے جومطلوب تک پہنچانے والی ہواور ہمارے نزدیک ایسے راستے کی رہنمائی کرنا ہے جومطلوب تک پہنچادے خواہ پہنچنا اوراہتداء حاصل ہو یانہ ہو۔

قولہ والمشهور ان الهداية الخ۔ یہاں سے شارحؒ نے ہدایت کے معنی کے بارے میں ہرایک (اشاعرہ ومعتزلہ) کاایک ایک قول کتب تفسیر سے''والمشهور'' کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے مفسرین نے ہرایک کامشہور قول''هدی للمتقین'' کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔معتزلہ کے ہاں ہدایت کامعنی ہے ''الدلالة الموصلة الى المطلوب'' مراداس سے ایصال بالفعل ہے یعنی وصول بالفعل ضروری ہے اوراشاعرہ کے ہاں (ہمارے نزدیک) ہدایت کامعنی ہے ''الدلالة علی طريق يوصل الى المطلوب'' یعنی ایسے راستہ کی رہنمائی کرنا کہ جومقصود تک پہنچادے۔خواہ مطلوب تک پہنچنا حاصل ہو یانہ ہو۔

وَمَاهُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيْرَالْمُعَذَّبَ فِى الدُّنْيَاوَالْاٰخِرَةِ وَلَمَا كَانَ لَهٗ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِى الْهِدَايَةِ وَاِفَاضَةِ اَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكَوْنِهَا اَدَاءً لِلْوَاجِبِ وَلَمَاكَانَ اِمْتِنَانُهٗ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ اِمْتِنَانِهٖ عَلٰى اَبِىْ جَهْلٍ لَعَنَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِذْفَعَلَ بِكُلٍّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُوْرِهٖ مِنَ الْاَصْلَحِ لَهٗ وَلَمَا كَانَ لِسُوَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِيْقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِى الْخَصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِاَنَّ مَالَمْ يَفْعَلْ فِىْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى تَرْكُهَا وَلَمَا بَقِىَ فِىْ قُدْرَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْئٌ اِذْ قَدْ اَتٰى بِالْوَاجِبِ۔

ترجمہ: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہووہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ وہ (اللہ تعالی) پیدانہ کرتا ایسے کافر کو جوفقیر ہے دنیا اورآخرت میں معذب ہے اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطافرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور (بندوں پر) احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ بوجہ ہونے ان کاموں کے واجب کی ادائیگی اوراس (اللہ) کا احسان نبی پر اس احسان سے جوابوجہل پر ہے زیادہ نہ ہوتا اس (ابوجہل) پر اللہ کی لعنت ہو۔اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ اپنے مقدور بھروہی برتاؤ کیا جواس کے حق میں انفع تھا اور (گناہوں سے) بچاؤ کا سوال اور (اطاعت کی) توفیق کا سوال اور شدت کودور کرنے کا سوال سرسبزی اورخوشحالی کی فراخی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہرایک کے حق میں جونہیں کیاوہ اس کیلئے فساد کاباعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔اور البتہ اللہ تعالی کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی بندوں کی مصلحتوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ واجب اداکر چکا ہے۔

قولہ وماهو الاصلح للعبد الخ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ کیا اصلح للعبد (جو چیز بندے کے حق میں انفع وانسب

ہو) اللہ پر اس کا دینا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ بعض ان میں سے یہ کہتے ہیں کہ صرف دینی لحاظ سے جو بندے کیلئے انفع ہو وہ اللہ پر واجب ہے اور دوسرے بعض کہتے ہیں کہ دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جو بھی انفع ہو اللہ پر واجب ہے عطاء کرنا۔ اشاعرہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب: آئندہ آنے والی عبارت میں مذکور ہے وہاں ذکر کیا جائے گا ان شاء اللہ اس عبارت میں ان کی تردید کیلئے شارحؒ نے پانچ دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ فقیر کو جو دنیا میں فقر کے عذاب میں مبتلا ہے پیدا نہ کرتا اسی طرح کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ کرتا، کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح وانفع ہے مگر اس کے باوجود اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۲): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر بندے کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا جیسا کہ کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا "بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ" اسی طرح اس کی نعمتوں پر شکر بجالانا واجب ہے بالاجماع۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کیلئے وہ کیا جو ان کے لئے اصلح اور انفع تھا جب دونوں اصلح اور انفع کے اعتبار سے برابر ہوئے تو پھر ابوجہل کے مقابلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان جتلانے کا کیا مقصد، جو واجب تھا دونوں کو عطاء کر دیا اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا، اس کے باوجود احسان جتلایا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۴): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے حفاظت کی اور نیکی کی توفیق اور مصائب کے دور ہونے کی اور رزق کی زیادتی کی دعاء کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ مذکورہ چیزیں عطا کرنا اللہ پر واجب ہیں ورنہ اللہ تعالیٰ کا تارک ہونا لازم آئے گا حالانکہ مذکورہ چیزوں کی انبیاء واولیاء نے دعائیں مانگی ہیں اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ نیز احادیث میں مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ کی قدرت میں ایسی چیز ہو جو بندے کیلئے اصلح ہو مگر بندے کو نہ دی ہو ورنہ تارک واجب ہونا

لازم آئے گا جو کہ تمہارے ہاں باطل ہے تو جب اللہ کی قدرت میں اصلح للعبد باقی نہ رہیگا، تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا اصلح للعبد کا اللہ پر واجب ہونا باطل ہے۔

وَلَعَمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِیْ وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَكْثَرُ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ يَّخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظْرِهِمْ فِى الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِيَّةِ وَرُسُوْخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِىْ طَبَاعِهِمْ وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِىْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ يَكُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا وَجَوَابُهٗ اَنَّ مَنْعَ مَايَكُوْنُ حَقَّ الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمُهٗ وَحِكْمَتُهٗ وَعِلْمُهٗ بِالْعَوَاقِبِ يَكُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِىْ مَامَعْنٰى وُجُوْبِ الشَّيْئِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقَ تَارِكِهِ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لُزُوْمَ صُدُوْرِهٖ عَنْهُ بِحَيْثُ لَايَتَمَكَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَى اسْتِلْزَامِهٖ مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ اَوْجَهْلٍ اَوْ عَبَثٍ اَوْ بُخْلٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رِفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ وَمَيْلٌ اِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ۔

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد، میں مراد لیتا ہوں اصلح کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے (مفاسد) زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ ان (معتزلہ) کی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الٰہیہ میں۔ اور غیب کو شاہد پر قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے ان کی طبیعتوں میں۔ اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہوگا یا سفاہت (جہل)۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور کاموں کے انجام سے واقف ہونا محض عدل اور حکمت ہے اور پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم وعقاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس (اللہ تعالیٰ) سے اس کے صدور کا اسطرح لازم ہونا ہوسکتا ہے کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو، بناء کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑ دینا ہے اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی طرف کہ جس کا عیب دار ہونا (کانا ہونا) ظاہر ہے۔

قولہ ولعمری ان مفاسد هذا الاصل الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ (۱) پہلا حصہ **فی طباعھم** تک ہے اس حصے میں شارح نے معتزلہ کے اصول کے مفاسد کی خرابیاں بیان کی ہیں۔ (۲) دوسرا حصہ **وغایۃ تشبثھم** سے **محض عدل وحکمۃ** تک ہے اس حصے میں شارح نے اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔ (۳) تیسرا حصہ **لیت شعری** سے آخر تک ہے اس حصے میں شارح نے وجوب کے دو معنی ذکر کر کے اللہ پر اس کے اطلاق کو ممنوع قرار دیا ہے۔

پہلا حصہ: ولعمری الخ لام اور عین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ ہے بمعنی حیاۃ اور زندگی، یہ مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے "لعمری مقسم به" کہ میری زندگی کی قسم۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا صرف مسئلہ نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں معتزلہ سے غلطیاں اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ ایک تو ان کو اللہ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ طبیعتوں اور ذہنوں میں غیب یعنی ذات باری کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہو چکا ہے۔

دوسرا حصہ: اللہ پر اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کیلئے نافع ہے یا علم نہ ہوگا، اول صورت میں بندے کو اصلح وانفع چیز نہ دینا بخل ہوگا۔ دوسری صورت میں جہل ہوگا اللہ ان دونوں سے یعنی بخل وجہل سے پاک ہیں۔ لہٰذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو پھر ایسی چیز کا عطاء نہ کرنا جو بندے کا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہی ہوگا۔

تیسرا حصہ: لیت شعری میں شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ کاش کہ مجھے معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے یعنی یہ استفہام انکاری ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہی ہوسکتے ہیں۔ (۱) یا تو واجب کا یہ معنی ہے کہ اس کا تارک مستحق ذم اور عقاب ہو اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ مذمت اور عقاب سے پاک ہیں جس پر طرفین کا اتفاق ہے، نیز یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے جبکہ اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف بھی نہیں۔ (۲) یا وجوب کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح اور انفع کا صدور اس طرح لازم ہے کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر ہی نہ رہیں۔ یہ معنی بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب ہو یعنی فاعل بے اختیار ہو، اس صورت میں اختیار کے قاعدہ کا چھوڑنا لازم آئے گا اور یہ فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا اور کانا ہونا ظاہر ہے جبکہ اہل حق کے ہاں اللہ فاعل مختار ہیں۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ خُصَّ الْبَعْضُ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَّا يُرِيْدُ اللّٰهُ تَعَالٰى تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ وَهٰذَا اَوْلٰى مِمَّا وَقَعَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَعَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُوْشُجَاعٍ اِنَّ لِلصِّبْيَانِ

سُوَالاً وَكَذَا لِلْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ۔

ترجمہ: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کریں گے تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کے ساتھ کہ جس کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور یہ (عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقے سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو اس (عذاب قبر) کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں۔ اور اس پر بناء کرتے ہوئے کہ عام اہل قبور کفار اور عصاۃ ہیں۔ پس تعذیب کا ذکر کرنا زیادہ لائق ہے اور منکر نکیر کا سوال (ثابت ہے) اور وہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے دونوں بندے سے اس کے رب کے متعلق اور اس کے دین کے متعلق اور اس کے نبی کے متعلق سوال کریں گے۔ کہا سید ابوالشجاع نے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اسی طرح انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا بعض کے نزدیک۔

قولہ و عذاب القبر للکافرین الخ: اس عبارت میں تین مسائل کا ذکر ہے (۱) عذاب قبر (۲) نعیم قبر (۳) منکر و نکیر کا سوال کرنا، ان کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: عالم آخرت کے دو حصے ہیں (۱) انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم برزخ کہا جاتا ہے (۲) قیامت کے آنے سے لیکر ابدالآباد تک اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم حشر کہا جاتا ہے۔ نیز قبر اس گڑھے کا نام نہیں ہے کہ جس میں مُردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔ نیز پوری جزاء اور سزا و حساب کتاب تو قیامت کے آنے سے شروع ہوگا مگر کچھ حصہ جزاء اور سزا کا یہیں عالم برزخ سے شروع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ اولیٰ: عذاب القبر مبتدا ہے آگے اس کی خبر ثابتٌ آرہی ہے، عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کے مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا، چاہے میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو یا زندہ کھا لیا گیا ہو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو، ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ عذاب قبر کفار کیلئے اور بعض گناہ گار مومنین کیلئے ثابت ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے بعض مومنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لیے کہ بعض مومنین ایسے بھی ہوں گے کہ گناہ گار ہونے کے باوجود ان کو عذاب قبر نہ ہوگا، مثلاً شہداء وغیرہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں "قل ھو اللہ احد" پڑھا کرے گا اور اس بیماری میں مر گیا تو وہ قبر کے عذاب سے محفوظ ہوگا قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھ سے اٹھا کر پل صراط پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے تو بعض گناہ گار مومنین کو عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: نعیم قبر۔

جو لوگ اہل اطاعت ہوں گے ان کو اللہ تعالیٰ جو راحتیں اور نعمتیں دینا چاہیں گے وہ ملیں گی، ''و ھٰذا اولیٰ ممّا الخ'' سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے بہت اچھا کیا کہ عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ شریعت کا مزاج ترغیب و ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنا ہے ورنہ اگر عذاب قبر پر اکتفاء کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ شاید اہل اطاعت کو عالم برزخ میں نعمتیں نہ ملیں۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام کی عام کتابوں میں فقط عذاب قبر کا ذکر ہے، نعیم قبر کا ذکر نہیں ہے، ان لوگوں نے دو وجہیں بیان کی ہیں (۱) وعید کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص بکثرت ہیں کیونکہ دعوت اور زجر میں وعید بنسبت وعدہ کے زیادہ موثر ہے (۲) زیادہ تر اہل کفار اور عصاۃ ہیں اس لیے عذاب کا ذکر کرنا مناسب ہے۔

تیسرا مسئلہ: منکر و نکیر کا سوال کرنا۔

منکر باب افعال سے اس مفعول کا صیغہ ہے اور نکیر فعیل کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنیٰ میں ہے دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہیں ان کو منکر و نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانوروں کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہ جاسکیں گے، علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کیلئے منکر و نکیر دو فرشتے ہیں اور مومنین کیلئے مبشّر اور بشیر دو فرشتے ہیں، بہر حال یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر سوال کرتے ہیں کہ ''مَنْ رَّبُّکَ'' ''مَا دِیْنُکَ'' ''مَنْ نَّبِیُّکَ'' علماء حنفیہ میں سے سید ابو الشجاع نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائے گی اور جواب دینے کا ان کو الہام کر دیا جائے گا، بہر حال صحیح یہ ہے کہ نہ بچوں سے سوال ہوگا اور نہ ہی انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ امت کے بعض صلحاء سے سوال نہ ہوگا، تو ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا جن روایات میں آیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا تو ممکن ہے کہ ان کی امت کے بارے میں سوال ہو، یہ تو ایک قسم کا اعزاز ہے۔

ثَابِتٌ کُلٌّ مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِیَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُّمْکِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ عَلٰی مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا وَّیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْآ اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا قَالَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِیْ عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَا قِیْلَ لَهٗ مَنْ رَّبُّکَ وَمَا دِیْنُکَ وَمَنْ نَّبِیُّکَ فَیَقُوْلُ رَبِّیَ اللّٰهُ وَدِیْنِیَ الْاِسْلَامُ وَنَبِیِّیْ مُحَمَّدٌ ﷺ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا اُقْبِرَ الْمَیِّتُ اَتَاهُ مَلَکَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ یُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْکَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّکِیْرُ اِلٰی اٰخِرِ الْحَدِیْثِ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِیَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِّنْ حُفَرِ النِّیْرَانِ۔

ترجمہ: ثابت ہیں (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لیے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے کہ جن پر نصوص ناطق ہیں، فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ''وہ آگ ہے کہ جس میں وہ (آل فرعون) صبح و شام پیش کیے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی فرشتوں کو اللہ حکم دیں گے کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت عذاب میں'' اور باری تعالیٰ نے فرمایا ''کفار قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے غرق کیے گئے پھر آگ میں داخل کیے گئے'' فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ ''بچو تم پیشاب سے اس لیے کہ عموماً قبر کا عذاب اسی کی وجہ سے ہوتا ہے'' اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ''اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قولِ ثابت کی وجہ سے ثابت رکھتے ہیں'' (یہ آیت) عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس (مردے) کو کہا جائے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمدؐ ہیں اور فرمایا نبیؐ نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

قولہ ثابت کل من هذه الا امور الخ۔ ''ثابت'' تینوں کی اکٹھی خبر ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں امور دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں۔ شارحؒ دلیل عقلی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ امور، امورِ ممکنہ ہیں مخبر صادق ان کے بارے میں خبر دے رہا ہے لہٰذا اس پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر امر ممکن کہ جس کی خبر، مخبر صادق دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا ضروری اور واجب ہے اور اگر امر محال کے متعلق نقص وارد ہو تو پھر اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ'' وغیرہ۔

شارحؒ آگے حالات قبر پر تین آیات اور تین احادیث مبارکہ پیش کر رہے ہیں:

آیت نمبر (۱): اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔

یہ آیت آل فرعون کے بارے میں اتری ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ **و یوم تقوم الساعة** کا عطف غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا پر ہے، عطف معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ قیامت سے قبل یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آلِ فرعون پر پیش کی جاتی ہے اور قیامت کے دن فرشتوں کو کہا جائے گا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو، تو یہ عالم برزخ کا حال ہوا۔

آیت نمبر (۲): اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا (سورہ نوح پارہ ۲۹ رکوع ۱۰) وجہ استدلال یہ ہے کہ ''فادخلوا'' میں جو فاء ہے یہ تعقیب بلا مہلت کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے معاً (فوراً) بعد

ہے، آیت کا معنی یہ ہوگا کہ قوم نوح پانی میں غرق کیے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کردی گئی ہے ظاہر ہے کہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہے۔لہٰذا عالم برزخ میں عذاب کا ہونا ثابت ہے۔

حدیث نمبر(۱): "استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه" اس حدیث کا شان ورود یہ ہے کہ آپ علیہ السلام ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہی ہوئے تھے کہ وہ صحابی قبر کے عذاب میں مبتلا کیے گئے، آپ علیہ السلام نے ان کی بیوی سے اس کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو ان کی بیوی نے بتایا کہ بکریاں چراتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس موقع پر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً قبر کا عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو اس حدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔

آیت نمبر(۳): "يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو مضبوط بات سے مضبوط کرتا ہے۔ دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی مومنین دنیا کی زندگی سے لے کر آخرت یعنی محشر تک کلمہ طیبہ کی بدولت ثابت قدم رہیں گے۔ دنیا میں کیسی ہی آفات ہوں اور کڑا امتحان ہو اور قبر میں منکر ونکیر کے سوال کا جواب ہو، آخرت کا ہولناک منظر ہو ہر موقع پر یہ کلمہ توحید استقامت کا ذریعہ بنے گا۔ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے خاص ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال مومن سے کہا جائے گا کہ "مَنْ رَّبُّكَ" تیرا رب کون ہے، "وَمَا دِيْنُكَ" تیرا دین کیا ہے، "وَمَنْ نَبِيُّكَ" تیرا نبی کون ہے تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

حدیث نمبر (۲): "وقال عليه السلام اذا اُقْبِرَ الميّت اتاه ملكان" یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث ترمذی، مشکوٰۃ صفحہ ۲۵ میں موجود ہے، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو دو فرشتے اس کے پاس آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں یہ حلیہ زیادہ ہولناکی کا باعث ہے ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔

حدیث نمبر(۳): آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ "القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران" (رواه الترمذی عن ابی سعید) کہ قبر یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے، محققین کے ہاں، اس لیے کہ بعض دفعہ صلحاء کی قبروں پر ریحان اور یاسمین (خوشبوؤں) کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیر صلحاء کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَفِيْ كَثِيْرٍ مِنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَاِنْ لَمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ

ترجمہ: اور حاصل کلام، احادیث اس مضمون کے بارے میں اور اکثر آخرت کے احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگر چہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہنچے۔

قولہ و بالجملة الاحادیث الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ احوال قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت جیسا کہ بعث، حساب، پل صراط، شفاعت وغیرہ اگر چہ تواتر لفظی سے نہیں تاہم تواتر معنوی سے ضرور ثابت ہے۔

تواتر لفظی وہ ہوتا ہے کہ بعینہ الفاظ منقول ہوں جیسا کہ قرآن منقول بلفظہٖ ہے اور رواۃ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ تواتر معنوی وہ ہے کہ الفاظ مختلف ہوں اور ہر لفظ بغیر تواتر کے آحاد کے طریقے سے مروی ہو لیکن تمام مختلف الفاظ جو کہ مروی ہیں ان کا معنی مشترک یعنی ایک ہی ہو، تواتر معنوی بھی تواتر لفظی کی طرح حجت ہے، یہاں قبر کے الفاظ جو مختلف راویوں سے خبر آحاد کے طریقہ پر مروی ہیں، مختلف ہیں مگر سب مختلف الفاظ کا معنی ایک ہی ہے۔ اور عذاب قبر اور منکر ونکیر کے سوال وجواب کے بارے میں احادیث، صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہیں ان میں سے عمر بن الخطابؓ، عثمان بن عفانؓ، انس بن مالکؓ، براء بن عازبؓ، تمیم داریؓ، ثوبانؓ، جابر بن عبداللہؓ، حذیفہؓ، عبادۃ بن الصامتؓ، عبدالرحمٰن رواحہؓ عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عمرو بن العاصؓ معاذ بن جبلؓ ابوامامہؓ، ابوالدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، اور حضرت عائشہؓ ہیں پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔

وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِاَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَاحَيٰوةَ لَهٗ وَلَا اِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهٗ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ، يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْفِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَمَا يُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيْمِ وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ وَلَااَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ اَوْيُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْغَرِيْقَ فِى الْمَاءِ وَالْمَاْكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيْوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِى الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ میت بے جان ہے اس میں کوئی زندگی نہیں اور نہ ادراک ہے پس اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک قسم کی حیات کی اتنی مقدار پیدا کردے (جس کی وجہ سے وہ میت) عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس پر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھالیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہو اور جس کو فضاء میں سولی دی گئی ہو (اس کو) عذاب دیا جائے گا اگر چہ ہم اس پر مطلع نہ ہوسکیں۔

قولہ وانکر عذاب القبر بعض المعتزلہ الخ، معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اور نعیم قبر کا انکار کیا ہے اس سلسلے

میں شارحؒ نے معتزلہ اور روافض کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز" و لا ان یتحرك و یضطرب الخ" سے معتزلہ کے شبہ کا جواب دیا ہے۔

دلیل: میت بے جان اور بے حس ہے اس میں نہ حیات ہے، نہ شعور، نہ علم، نہ ادراک، کیونکہ علم وادراک ذی حیات کا خاصہ ہے، میت میں جب حیات، علم، ادراک وغیرہ نہیں تو پھر تکلیف وَ اَلم و راحت ولذت کا ادراک کیسے کر سکے گا تو تعذیب وتنعیم محال ہے اور جو آیات اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ مؤوّل ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا کر دیں کہ جس سے وہ میت، عذاب کا درد یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کر سکے اور اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو اس کے جسم میں لوٹا دیں کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کیلئے ضروری ہے نہ کہ خاص قسم کی حیات کیلئے، ورنہ حشر سے قبل ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے گا، بہرحال اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ جسم سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے تعلق قائم رکھے کہ جس سے ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں حاصل ہو جائے کہ وہ میت تکلیف یا راحت وغیرہ کا ادراک کر سکے، یہ خاص قسم کی حیات حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ شہداء کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے "بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ" یہاں خاص قسم کی حیات مراد ہے۔

شبہ: منکرین عذاب وغیرہ (معتزلہ اور روافض وغیرہ) کی طرف سے یہ شبہ ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا، مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے اسی طرح جس کو کسی جانور نے کھا لیا ہو اس پر بھی آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جاتا ہے، اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکایا گیا اگر اس کو عذاب ہوتا تو پھر یہ جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہم کچھ بھی دیکھ نہیں پاتے۔

جواب: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا اس چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے جیسے آسیب زدہ آدمی جنّ کو دیکھتا ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، جبرائیل علیہ السلام نبی علیہ السلام کے پاس آتے تھے اور کلام کرتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے، صاحب سکتہ زندہ ہوتا ہے مگر ہم اس کی حیات کا ادراک نہیں کر سکتے، تو یہاں بھی ایک خاص قسم کی حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ وہ حرکت بھی کرے اور تڑپے بھی سہی اور اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دکھائی دے، لہٰذا جس کو کسی درندے نے کھا لیا ہو وہ اس کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو چکا ہو یا سولی پر لٹکایا گیا ہو تو اس کو وہیں عذاب ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عذاب برزخی ہے اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں کیونکہ اس کے ادراک کیلئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں۔

وَمَنْ تَاَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِهٖ وَمَلَكُوْتِهٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهٖ وَجَبَرُوْتِهٖ لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ۔

ترجمہ: اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور اس کی سلطنت اور اسکی انوکھی قدرت اور اس کی عظمت کے عجائبات میں تو وہ ان مثالوں کو بعید نہیں سمجھے گا چہ جائیکہ محال جانے۔

قوله و من تامل فی عجائب الخ: مُلک وہ عالم ہے جو محسوس اور مشاہد ہے اور ملکوت وہ ملک عظیم ہے اس میں واوَ اور تا مبالغہ کیلئے ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک عالم سفلی کا نام ہے۔ اور ملکوت عالم علوی کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا کہ مُلک محسوسات میں سے ہے جیسے انسان، حیوانات وغیرہ اور ملکوت، ماغاب عن الحس کا نام ہے جیسا کہ ملائکہ، ارواح، جنات وغیرہ۔ اور جبروت جبر سے ہے بمعنی عظمت، شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت وعظمت میں غور کرے گا تو وہ ان مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا، محال سمجھنا تو دور کی بات ہے

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِّيَّةِ الْحَشْرِ وَتَفَاصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِّيَّةِ كُلٍّ مِّنْهَا تَحْقِيْقًا وَتَاكِيْدًا وَاعْتِنَاءً بِشَانِهٖ فَقَالَ

ترجمہ: (اے مخاطب) تو جان لے کہ جب قبر کے احوال ان احوال میں سے ہیں کہ جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے (ماتنؒ نے) ان کو الگ بیان کیا پھر (ماتنؒ) مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونے کے بیان کرنے میں اور ان تفاصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور سب کی دلیل یہ ہے کہ وہ امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور سنت اس کے بارے میں ناطق ہیں۔ تو یہ (تمام امور) ثابت ہوں گے اور (ماتنؒ نے) صراحت فرمائی ہے ان (احوال آخرت) میں سے ہر ایک کے حق ہونیکی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور اہمیت شان کی وجہ سے۔ پس کہا۔

قوله و اعلم انه لما کان احوال القبر الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ احوال قبر (جو احوال برزخ ہیں) امور دنیا اور امور آخرت کے درمیان کا حصہ ہیں، اس لیے ماتنؒ نے ان کو علیحدہ ذکر کیا ہے اس کے بعد حشر کے حق ہونے میں اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہو گئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً بعث، وزن، کتاب، سوال، حوض، پل صراط، جنت، جہنم۔ اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں اور ممکن کی جب مخبر صادق نے خبر دی تو پھر اس پر ایمان لانا ضروری ہو جاتا ہے، نیز کتاب وسنت سے ان کے احوال معلوم ہیں لہٰذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آخر میں شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ نے آخرت کے احوال بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر بیان کرتے ہوئے اپنایا ہے یعنی سب کی خبر "ثابتۃ" بعد میں بیان کی ہے یہاں (احوال آخرت میں) ہر ایک کے ساتھ ساتھ خبر بھی بیان کی ہے مثلاً یوں کہا "اَلْبَعْثُ حَقٌّ وَالْوَزْنُ حَقٌّ" وغیرہ یہ طریقہ اس لیے اپنایا ہے تا کہ ہر حکم محقق ومؤکد ہو جائے۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ يَّجْمَعَ اَجْزَاءَ هُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ

اِلَيْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ۔

ترجمہ: اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے۔ بایں طور کہ ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کریں گے اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائیں گے (یہ بعث) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ''ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ'' کی وجہ سے اور باری تعالیٰ کے فرمان ''قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ'' کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کیے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

قولہ و البعث و هو ان يبعث الله تعالىٰ الخ۔ ماتنؒ نے یہاں سے بعث اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ بعث حق ہے، شارحؒ نے بعث کی تعریف کی ہے کہ بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے بایں معنیٰ کہ ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے اس میں روح کو (جو اس جسم کے ساتھ وابستہ تھی) لوٹائیں گے۔ اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ'' کہ پھر تم قیامت کے دن اپنی قبروں سے اٹھائے جاؤ گے۔

(۲) قال مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ابی بن خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیوں کو لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا ''مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيْمٌ'' کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ''قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ'' اے نبی ان کو بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کریگا کہ جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بے شمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى امْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِاَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّىَ ذٰلِكَ اِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْ لَمْ يُسَمَّ وَبِهٰذَا يَسْقُطُ مَاقَالُوْا اَنَّهٗ لَوْ اَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءٌ مِنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّا اَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وَهُوَمُحَالٌ اَوْ فِىْ اَحَدِهِمَافَلَايَكُوْنُ الْاٰخَرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَالْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ اَوَّلِ الْعُمْرِ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِى الْاَكْلِ لَا اَصْلِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ نے اس (بعث) کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے بعینہٖ معدوم کے اعادہ کے محال ہونے پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ ان کے پاس اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے جو (ہمارے) مقصود کو مضر نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کریں گے اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیں گے، چاہے اس کا نام بعینہٖ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اور اس سے (اجزاءِ اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو انہوں (فلاسفہ) نے کیا ہے کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھا لے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اس (انسان آکل) کا جزو بن جائے پس وہ اجزاء یا تو ان دونوں (انسان آکل، انسان ماکول) میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں، تو (دوسری صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ اس لیے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزائے اصلیہ ہوں گے جو ابتداءِ عمر سے لے کر آخری عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ آکل میں فضلہ اور زائدہ ہیں اصلی نہیں ہیں۔

قولہ و انکر الفلاسفۃ بناءً الخ: اس عبارت میں شارحؒ نے بعث اور معاد جسمانی کے متعلق فلاسفہ کا قول اور ان کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز فلاسفہ کی جانب سے ایک شبہ (**ماقالوا انہ لو اکل انسان** سے **بجمیع اجزائہ** تک) اور اس کا جواب بھی ذکر کیا ہے (وذلک سے آخر تک)۔

فلاسفہ: فلاسفہ نے بعث اور معاد جسمانی کا انکار کیا ہے۔

دلیل: اس لیے کہ معاد جسمانی میں معدوم چیز کا بعینہٖ اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

جواب: فلاسفہ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے اس لیے کہ معدوم کو پہلی بار موجود کرنا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "**وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ**" یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خاص طور پر اس وقت جب وہ بالکل معدوم نہ ہو۔ بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور ہماری مراد جسمانی معاد سے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع کریں گے پھر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے اب چاہے تم اس کا نام اعادہ معدوم رکھو یا کچھ اور کہو، ہم نے جو معاد جسمانی کا معنی بیان کیا ہے اس سے آنے والا اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھا لے تو انسان ماکول انسان آکل کا جزو بدن بن جاتا ہے تو اب اجزاء ماکولہ دو حال سے خالی نہیں یا اجزاء ماکولہ کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا، پہلی صورت محال ہے اس لیے کہ اس وقت شئ واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت میں دوسرے انسان کا اعادہ بجمیع اجزاء نہ ہوگا۔

جواب: یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لے کر

آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ یہ اجزاء زائدہ ہیں کیونکہ اجزاء ماکولہ انسان آکل کی پیدائش سے نہیں تھے بلکہ پیدائش کے بعد انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انسان کے اجزاء اصلیہ وہ ذرات ہوں کہ ان ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع کر کے ''عہد الست'' لیا ہو۔ تو اللہ تعالیٰ ان اجزاء اصلیہ یعنی ذرات کو انسان آکل کا جزو بننے سے محفوظ رکھیں اور ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول کے اندر ہی ہو تو اس صورت میں ہر ایک یعنی انسان آکل اور انسان ماکول کا اعادہ بجمیع اجزاء ہوگا۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيَ لَيْسَ هُوَ الْاَوَّلُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاِنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ وَ مِنْ هٰهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَامِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَا اِنَّمَا يَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِيْ مَخْلُوْقًا مِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذٰلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِيْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلٰى مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰى حَقِّيَّتِهٖ سَوَاءٌ سُمِّيَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ بدن ثانی (بعینہٖ) پہلا بدن نہیں، اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور (یہ بھی آیا ہے) کہ جہنمی کی داڑھ اُحد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا ہے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں مگر اس میں تناسخ کا راسخ قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس کی مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو یہ محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر (ان فلاسفہ کے پاس) کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں چاہے (اس کا) نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

قولہ فان قیل ھذا قول بالتناسخ الخ: اس عبارت میں ایک اعتراض (جو فلاسفہ کی طرف سے اہل حق پر کیا گیا ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے مگر اس سے قبل دو باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) تناسخ جس کو آواگون بھی کہتے ہیں دراصل روح بار بار اسی عالم حس میں مختلف جنم لیتی رہتی ہے۔ اسی مختلف جنم میں آنا ہی روح کی جزاء اور سزا ہے۔ بعنوان دیگر روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے اور بُرے اعمال کی جزاء وسزا پانے کیلئے بار بار اسی عالم حس میں جیون اور جنم بدلتی رہتی ہے یہ ہندوؤں کا مذہب ہے یہی تناسخ ہے جو عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہے جو سراسر کفر ہے اور اسلام کے خلاف ہے اور تناسخ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دنیا جو دار العمل ہے اس کا دار الجزاء ہونا لازم آئے گا کہ ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جزاء وسزا پانے کیلئے روح پھر اس دنیا میں آتی ہے جو کہ دار العمل ہے۔

(۲) حدیث میں اہل جنت کے بارے میں "جُرْدٌ مُرْدٌ" کے الفاظ آئے ہیں۔ جُرْدٌ اَجْرَدٌ کی جمع ہے اجرد وہ ہے کہ مواقع زینت کے علاوہ کہیں بھی بال نہ ہوں۔ مُرْدٌ: اَمْرَدُ کی جمع ہے امرد وہ ہے کہ جس کی داڑھی نہ ہو، تو اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواقع زینت کے علاوہ ان کے بدن پر کہیں بھی بال نہ ہوں گے اور نہ ہی ان کی داڑھی ہوگی۔ اُحُد مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جو دوسرے پہاڑوں سے الگ ہونے کی وجہ سے اس کو اُحُد کہا جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ نے کہا ہے کہ معاد جسمانی کا قائل ہونا درحقیقت تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ دنیا میں روح کا تعلق جس بدن کے ساتھ تھا آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا، دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں جو بدن ہوگا اس پر بال نہیں ہونگے جیسا کہ حدیث میں ہے "اِنَّ اَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ" نیز جہنمی کی داڑھ اُحُد پہاڑ کے برابر ہوگی اگر معاد جسمانی کو درست مان لیا جائے تو پھر روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہی تناسخ ہے حالانکہ آپ کے ہاں تناسخ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا معاد جسمانی باطل ہے، نیز مولانا جلال الدین رومیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے اس لیے کہ بدن اخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس قول سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

جواب: "قلنا انما یلزم الخ" تناسخ کا قائل ہونا تب لازم آتا کہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا حالانکہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ ہی سے بنایا جائے گا لہٰذا روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں آئے گا جس کو تناسخ کہتے ہیں اگر آپ اسی کا نام تناسخ رکھتے ہیں تو ہم اس کو (بدن ثانی کا بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہونا) تناسخ نہیں کہتے، یہ تو نام کے بارے میں تنازع ہوا جبکہ نام رکھنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، نیز بدن ثانی کی طرف جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو، روح کے لوٹائے جانے کے محال ہونے پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔

رہی بات مولانا جلال الدین رومیؒ کے بارے میں، تو حضرت شیخ تناسخ کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور نہ ہی اس پر راضی ہیں بلکہ ان کا مقصد اس کلام سے ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو معاد جسمانی کو تسلیم کرنے کی بجائے ان کی باریکیوں میں پڑ جاتے ہیں جس سے ذہن تناسخ کی طرف جاتا ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ نِ الْحَقُّ وَالْمِيْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهٖ مَقَادِيْرُ الْاَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ اِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهٖ وَاَنْكَرَهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِاَنَّ الْاَعْمَالَ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكَنَ اِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى فَوَزْنُهَا عَبَثٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِى الْحَدِيْثِ اَنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِيَ الَّتِىْ تُوْزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ تَسْلِيْمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰى مُعَلَّلَةً بِالْاَغْرَاضِ لَعَلَّ فِى الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَيْهَا

وَعَدَمُ اِطِّلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَايُوْجِبُ الْعَبَثَ۔

ترجمہ: اوروزن حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ''وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَق'' کی وجہ سے اور میزان عبارت (یعنی مراد ہے) اس چیز سے کہ جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے اس (وزن) کا انکار کیا ہے اس لیے کہ اعمال اعراض ہیں اگران کا اعادہ ممکن ہو توان کا وزن ممکن نہیں۔ اوراس لیے کہ وہ (اعمال) اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں توان کا وزن کرنا عبث ہے اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید کہ وزن کرنے میں ایسی حکمت ہو کہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

قولہ والوزن حق الخ۔ یہ بھی اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ تمام انسانوں کو جمع کرنے کے بعد ان کے اعمال (حسنات وسیئات) کا وزن کرنے کیلئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال، افعال اور اعمال سب کا وزن ہوگا تا کہ اللہ کی شان عدل وانصاف کا ظہور ہو جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ''وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ'' لیکن میزان اور اس کے دونوں پلے کس کیفیت کے ہوں گے اور وزن معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ ہماری عقلیں ان باتوں کے احاطہ کرنے سے باہر ہیں، معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ وزن سے مراد حکم میں عدل وانصاف ہے یا جزاء اعمال ہیں اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اعمال اعراض ہیں اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا تو اس کا اعادہ محال ہوا اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وزن غیر ممکن ہے کیونکہ وزن اجسام ثقیلہ کا ہوتا ہے جبکہ اعمال وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے لہٰذا اعمال کا تولنا عبث اور بے فائدہ ہے۔

جواب نمبر (۱) دلیل نمبر (۱): شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اعمال نہیں بلکہ نامہ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ اعمال اجسام کے قبیل سے ہے نہ کہ اعراض کے قبیل سے ہے۔

جواب نمبر (۲): یہ خارجی جواب دیا گیا ہے کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کیلئے الگ الگ آلات ہوتے ہیں مثلاً گندم تولنے کیلئے ترازو اور سونا، چاندی وجواہرات تولنے کیلئے کانٹا اور سورج، چاند، ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کیلئے اُسطرُلاب، اسی طرح موٹروں وگاڑیوں کی رفتار فی گھنٹہ معلوم کرنے کیلئے میٹر ہیں، اسی طرح موسم کا درجہ حرارت وبرودت معلوم کرنے کیلئے مقیاس الحرارت ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی حسنات اور سیئات تولنے کیلئے ایسا آلہ موجود کردے کہ جس سے ان حسنات وسیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔

جواب: دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کے افعال مُعلّل بالاغراض نہیں یعنی جو کچھ وہ کرے اس میں کوئی غرض ہو ورنہ

وہ فعل عبث اور بے فائدہ ہوا ایسا نہیں ہے، اگر ہم افعال باری کا مُعلّل بالاغراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ ہم اس کی حکمت سے واقف نہ ہوں ہمارا واقف نہ ہونا عبث کو مستلزم نہیں، آج کل تو خیالات تولنے کی اور طاقتوں کو تولنے کی مشینیں موجود ہیں تو اعمال کے تلنے پر کیا اشکال ہوسکتا ہے۔

وَالْكِتَابُ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَ مَعَاصِيْهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِاَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَمَّا مَنْ اُوْتِىَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَ اَنْكَرَهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِّنْهُمْ اَنَّهٗ عَبَثٌ وَ الْجَوَابُ مَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور ان کی پیٹھ کے پیچھے سے (اعمال نامہ) دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے، کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کردیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ بہرحال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں، تو اس سے ہلکا حساب ہوگا۔ اور (ماتنؒ نے) حساب کے ذکر سے سکوت اختیار کیا کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کتاب کا انکار کیا ہے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ وہ (کتاب) عبث ہے اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا ہے۔

قولہ و الکتاب المثبت فیہ طاعات العباد الخ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال پڑھیں گے کہ جس میں ان کی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے، قیامت قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شانِ عدل کو ظاہر فرمائے، نیکوں کو جزاء اور بُروں کو سزا دے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ دنیا میں لوگوں کے اچھے اور برے اعمال کو درج کرنے کا انتظام فرمائے چنانچہ اس نے ہر شخص پر کراماً کاتبین دو فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے ایک فرشتہ حسنات لکھتا ہے اور دوسرا سیئات یہ ایک کتاب میں لکھتے ہیں یہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے، قیامت کے دن مومن کو دائیں ہاتھ اور کافر کو بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا جبکہ کافر کا ہاتھ پیچھے کو بندھا ہوا ہوگا۔ اس پر شارحؒ نے دو آیتیں پیش کی ہیں (۱) "وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا" کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کردیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ (۲) "وَاَمَّا مَنْ اُوْتِىَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا"، کہ جس کو اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں دیا گیا تو اس سے حساب ہلکا اور آسان ہوگا لہٰذا کتاب (اعمال نامہ) بھی برحق ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے الکتاب پر اکتفا کیا ہے "حساب" کا ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ کتاب (اعمال نامہ) پڑھ کر بندہ خود حساب کرلے گا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "اِقْرَاْ كِتَابَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا" اپنی کتاب تو (اعمال نامہ) پڑھ آج تو خود اپنے لیے کافی ہے محاسب۔ معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے کہ جس

میں اس کے اعمال راسخ ہیں اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل معتزلہ: اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے معلوم ہے تو پھر کتاب کا کیا فائدہ۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے افعال مُعلّل بالاغراض نہیں اور اگر بالفرض مان لیا جائے تو پھر یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر درج کیے جانے کے معلوم ہوجانے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہمارا واقف نہ ہونا حکمت سے اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ کتاب عبث اور بے فائدہ ہے۔

وَالسُّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ اللّٰهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهٗ وَيَسْتُرُهٗ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَیْ رَبِّ حَتّٰی اِذَا قَرَّرَهٗ بِذُنُوْبِهٖ وَرَاٰی فِیْ نَفْسِهٖ اَنَّهٗ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَاَنَا اَغْفِرُ هَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهٖ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُؤُسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو قریب کریں گے پھر اس پر اپنا بازو رکھ دیں گے اور اس کو چھپا دیں گے پھر فرمائیں گے (اے بندے) فلاں فلاں گناہ جانتے ہو، وہ کہے گا جی ہاں اے پرودگار یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے جی میں یہ خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک ہوجائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا آج میں ان کو معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دی جائے گی۔ اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا۔ (اور کہا جائے گا) یہی وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا، خبردار ظالموں پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ والسوال حق لقولہ علیہ السلام الخ کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کرنا بھی حق ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَّسْئُوْلُوْنَ" کہ ان کو روکو ان سے سوال کیا جائے گا اسی طرح، "يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُوْلُ مَاذَا اُجِبْتُمْ قَالُوْا لَا عِلْمَ لَنَا اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ"، رسولوں سے بھی سوال ہوگا، کیا سوال ہوگا "فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ" کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کریں گے اور پھر رسولوں سے پوچھیں گے کہ تم کو (تمہاری امتوں کی طرف سے) کیا جواب ملا تھا تو وہ کہیں گے کہ حقیقت کا علم نہیں (ظاہری جواب معلوم ہے) تو ہی پوشیدہ باتوں کو جاننے والا ہے۔ شارحؒ نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے اس حدیث میں کنف کا لفظ آیا ہے کنف پرندے کے بازو کو کہتے ہیں جس سے اپنے بچوں کو چھپالیتا ہے لیکن یہاں بطور استعارہ کے نورانی حجاب مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کو

نورانی حجاب سے چھپالیں گے۔ رہے کفار اور منافقین ان کو سب کے سامنے رسوا کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹے اور ظالم لوگ ہیں۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَاُ اَبَدًا وَالْاَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان "انا اعطیناك الكوثر" کی وجہ سے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ "میرا حوض ایک مہینے کی مسافت ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو شخص اس سے ایک مرتبہ پئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی" اور احادیث اس سلسلے میں بکثرت ہیں۔

قولہ و الحوض حق لقولہ تعالیٰ الخ ماتنؒ نے فرمایا کہ حوض بھی حق ہے دراصل اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جسکا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدان حشر میں ہوگی جس کو حوض کوثر کہتے ہیں اس میں نہر کوثر کا پانی لاکر جمع کیا جائے گا۔ انا اعطینا ك الكوثر سے اسی حوض کوثر کی طرف اشارہ ہے، قیامت کے دن لوگ قبروں سے اٹھیں گے تو آپ علیہ السلام اپنی امت کے پیاسوں کو اس حوض کوثر سے پانی پلائیں گے اس وجہ سے آپ کو ساقی کوثر کہتے ہیں، احادیث میں اس حوض کوثر کی عجیب و غریب صفات بیان کی گئی ہیں کچھ کو شارحؒ یہاں بیان کررہا ہے (۱) اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی، (۲) اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا (۳) اس کی خوشبو مُشک سے زیادہ پاکیزہ ہوگی (۴) شہد سے زیادہ شریں ہوگا (۵) برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا (۶) اور اس کے آب خورے جو اس حوض کوثر پر رکھے ہوئے ہوں گے ان کی تعداد آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوگی (۷) جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر اس کو کبھی پیاس نہیں لگے گی۔

زَوَایَا، زَاوِیَۃ کی جمع ہے بمعنی گوشہ مطلب یہ ہے کہ حوض کوثر کے تمام گوشے برابر ہوں گے یعنی حوض مربع شکل میں ہوگا۔

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰی مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهٗ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ وَاَنْكَرَهٗ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ الْعُبُوْرُ عَلَيْهِ وَاِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ تَعْذِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَيْهِ وَيُسَهِّلَهٗ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰی اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَجُوْزُهٗ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جو جہنم کی پشت پر بچھائی گئی ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جنت والے اس کو پار کریں گے اور جہنم والوں کے قدم اس پر پھسل جائیں گے اور (صراط کا) اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لیے کہ اس کے اوپر سے گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور (اس پر گزرنے کو) مومنین پر آسان بنادیں یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح اس پر گزر جائیں گے اور ان میں سے کچھ تیز ہوا کی طرح اور ان میں سے کچھ تیز رفتار گھوڑے کی طرح (گزریں گے) اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

قولہ والصراط حق و هو جسرٌ الخ ماتنؒ نے فرمایا کہ صراط بھی حق ہے یہ بھی ایک اسلامی عقیدہ ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اس کو پار کر جائیں گے اور اہل جہنم اس میں پھسل جائیں گے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

دلیل معتزلہ: اس لیے کہ اس کے اوپر گزرنا ممکن نہیں ہے اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مومنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور گزرنے کو مومنین کیلئے آسان بنادیں، سب سے پہلے انبیاء میں آپ علیہ السلام ہوں گے جو اس پر گزریں گے پھر دوسرے انبیاء گزریں گے پھر مومنین اپنے مختلف مراتب کے اعتبار سے گزریں گے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح کوئی تیز ہوا کی مانند، کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزرے گا۔ اس کے علاوہ اور طریقوں پر جو حدیث میں ہیں، جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں جا گریں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا، ایمان کے سوا کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گزریں گے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ''يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ'' کہ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہیں کریں گے، انکا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِاَنَّ الْاٰيٰتِ وَالْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهٰذَا فِيْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِيْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْفِيْ عَالَمٍ اٰخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ. قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے، استدلال کیا ہے منکرین (فلاسفہ) نے کہ جنت موصوف

ہے (یعنی اس کا حال یہ بیان کیا گیا ہے) کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک میں یا دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو تو (یہ) خرق اور التیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور (اس موضوع) پر اس کے (مناسب) مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

قولہ الجنة حق والنار حق الخ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ جنت بھی حق ہے اور جہنم بھی حق ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دلالت کر رہی ہیں، فلاسفہ نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان سے مراد لذت اور اَلم ہے جو روح کو موت کے بعد لاحق ہوں گے، یہ سراسر کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعیہ کا انکار ہے فلاسفہ کی دلیل۔

دلیل فلاسفہ: قرآن میں ہے "سَارِعُوْا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ" کہ جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہے، ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے کیونکہ جس جنت کا پھیلاؤ عالم زمین (عالم عناصر) اور عالم افلاک کے پھیلاؤ کے برابر ہو وہ تنہا ایک عالم میں کیسے سما سکتی ہے اور اگر جنت آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ہو تو پھر اس صورت میں آسمانوں میں خرق (پھٹنا) والتیام (ملنا) لازم آئے گا کیونکہ اس کے بغیر اہل ایمان کا پہنچنا ممکن نہیں ہے اور یہ (خرق والتیام) محال ہے۔

جواب: خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے اصلِ فاسد کی وجہ سے ہے ورنہ اس کے خلاف ہمارے ہاں خرق والتیام ممکن ہے قیامت تک کے دن باقاعدہ اس کا وقوع بھی ہوگا۔ جیسے اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، واذا النجوم انکدرت وغیرہ، شارحؒ کہتے ہیں کہ ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں (یعنی عالم کی تقسیم اور جزء لایتجزی کے اثبات میں)۔

> وَهُمَا اَیْ اَلْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوْقَتَانِ اَلْاٰنَ مَوْجُوْدَتَانِ تَكْرِيْرٌ وَتَاكِيْدٌ وَزَعَمَ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُمَا اِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَاِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْاٰيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِيْ اِعْدَادِهِمَا مِثْلُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِي الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَ الْاِسْتِمْرَارَ وَلَوْ سُلِّمَ فَقِصَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقٰى سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ۔

ترجمہ: اور وہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کیے جا چکے ہیں موجود ہیں (مخلوقتان کے بعد موجودتان) تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ دونوں جزاء کے دن پیدا کیے جائیں گے۔ اور ہماری دلیل آدم اور حوا کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا ہے اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں (جنت اور دوزخ) کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر

ہیں جیسے "أعدت للمتقین" ، "أعدت للكا فرین" اس لیے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر معارضہ کیا جائے باری تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل " تلك الدار الآخرة الخ" سے ہم جواب دیں گے (مضارع) حال اور استمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

قوله و هما ای الجنة و النار الخ اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جبکہ اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ابھی پیدا نہیں ہوئیں

دلیل اهل حق: وہ نصوص ہیں کہ جن میں دونوں کے پیدا کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے جیسے "اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ، اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ ہے فرمان باری تعالیٰ ہے۔ "قُلْنَا يَا اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا"۔ کہ ہم نے کہا کہ اے آدم تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں سے چاہو بے روک ٹوک کھاؤ (پیو) تو ان آیات سے معلوم ہوا کہ جنت و دوزخ پیدا ہو چکی ہیں۔

دلیل معتزله: فرمان باری تعالیٰ ہے "تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا" یہ آیت ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس میں "نَجْعَلُهَا" صیغہ استقبال کا ہے معنی یہ ہے کہ یہ دار آخرت ہے اس کو ہم ان لوگوں کیلئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی فساد کا، معلوم ہوا کہ ابھی پیدا نہیں ہوئیں۔

جواب: "نَجْعَلُهَا" مضارع کا صیغہ ہے استقبال کیلئے متعین نہیں بلکہ حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا یہ آیت "أعدت للمتقین"، "أعدت للكافرین" کے معارض نہیں۔

اگر مان لیں کہ "نَجْعَلُهَا" صیغہ استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جَعَل یہاں تملیک کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوگا کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے الخ۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جعل تملیک کے معنی میں نہیں بلکہ خلق کے معنی میں ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ آیت "تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ الخ" ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے مگر آدم کا قصہ تو معارضہ سے محفوظ ہے تو پھر ہم اس کو دلیل بنائیں گے کہ جنت موجود ہے۔

"اذلاضرورة فی العدول عن الظاهر" شارحؒ نے جنت اور جہنم کے تیار کیے جانے پر ان آیات سے استدلال کیا ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے پر بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں ہے چونکہ مستقبل میں جنت اور جہنم کا تیار کیا جانا یقینی ہے اور جس چیز کا وقوع یقینی ہو کبھی اس کی بصیغہ ماضی خبر دی جاتی ہے جیسے صور تو مستقبل میں پھونکا جائے گا مگر اس کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ الخ" تو شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے اور بلاضرورت ظاہر سے انحراف کرنا جائز نہیں

ہے لہٰذا ''اعدت للمتقین''، ''أعدت للکافرین'' میں صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں نہیں ہے۔

قَالُوْا لَوْ کَانَتَا مَوْجُوْدَتَیْنِ الْاٰنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ اُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اُكُلُهَا دَائِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ قُلْنَا لَاخِفَاءَ فِیْ اَنَّهٗ لَایُمْكِنُ دَوَامُ اُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَیْنِهٖ وَاِنَّمَا الْمُرَادُ بِالدَّوَامِ اَنَّهٗ اِذَا فَنٰی مِنْهُ شَیْءٌ جِیْءَ بِبَدَلِهٖ وَهٰذَا لَایُنَافِی الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰی اَنَّ الْهَلَاكَ لَا یَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ یَكْفِی الْخُرُوْجُ عَنِ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَلَوْ سُلِّمَ فَیَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ الْمُرَادُ اَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِیْ حَدِّ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰی اَنَّ الْوُجُوْدَ الْاِمْكَانِیَّ بِالنَّظَرِ اِلَی الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِیِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ۔

ترجمہ: (معتزلہ نے) کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا، باری تعالیٰ کے فرمان ''اُكُلُهَا دَائِمٌ'' کی وجہ سے، لیکن لازم باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان ''کل شئ هالك الا وجهه'' کی وجہ سے۔ پس اسی طرح ملزوم (اور مقدم بھی باطل ہے) تو ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام بعینہ ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب اس میں کوئی چیز فنا ہو جائے گی (یعنی ایک پھل فنا ہو جائے گا) تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ (دوام) ایک لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ ہلاک ہونا فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (ہلاک فنا کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہٖ ہلاک ہونے والا ہے بایں معنیٰ کہ وجود امکانی وجود واجبی (باری تعالیٰ) کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

قوله قالوا لو کانتا موجود تین الخ اس عبارت میں شارحؒ نے معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اسکے تین جواب ذکر کیے ہیں۔

''فکذا الملزوم'' تک اعتراض ہے آگے ''قلنا'' سے ''علیٰ ان الهلاك'' تک پہلا جواب ہے دوسرا جواب ''علی ان الهلاك'' سے ''ولو سُلّم'' تک ہے، تیسرا جواب ''ولو سُلم'' سے آخر تک ہے۔

اعتراض: معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر آپ حضرات جنت کو اب موجود مانو گے تو پھر جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوگا حالانکہ یہ ہلاکت فرمان باری تعالیٰ کے اس فرمان کے منافی ہے ''اُكُلُها دائم'' کہ جنت کے پھل دائمی ہونگے ختم نہ ہونگے یہ لازم اور تالی (کہ ثمار جنت دائمی ہونگے) باطل ہے کیونکہ یہ ثمار جنت کا دائمی ہونا باری تعالیٰ کے اس فرمان ''كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ'' کے منافی ہے کہ اللہ کے سوا سب کچھ فنا ہونے والا ہے تو جب لازم و تالی باطل ہے تو ملزوم ومقدم بھی باطل ہوگا یعنی جنت کا تیار ہونا اور موجود ہونا۔

جواب نمبر (۱): ''قلنا الخ'' دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) دوام نوعی (۲) دوام شخصی، دوام نوعی یہ ہے کہ شئی بعینہٖ باقی

رہے، دوام شخصی یہ ہے کہ اس کے افراد فنا ہوتے رہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جنتی جب ایک درخت سے سیب توڑے گا تو اللہ تعالیٰ فوراً اس کی جگہ دوسرا پیدا کردیں گے الخ تو ''اُکُلھا دائمٌ'' سے مراد دوام نوعی ہے کہ ثمار جنت فنا نہیں ہوں گے اور ''کُل شئی ھَالِكٌ اِلاَّ وَجْھَہٗ'' میں ثمار جنت کی ہلاکت سے مراد دوام شخصی ہے کہ افرادِ ثمار جنت ختم ہوجائیں گے یعنی ایک فرد ختم ہوگا تو دوسرا فرد اس کے بدلے میں موجود ہوگا۔ تو دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ ''کل شئی ھالك'' میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا مراد ہے اور اُکُلُھا دائم میں دوام نوعی مراد ہے جو ہلاکت دائمی کے منافی ہے لحظہ بھر کی ہلاکت کے منافی نہیں ہے۔

جواب نمبر (۲): ''علی ان الھلاك الخ'' ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''کل شئی ھَالِكٌ الاوجھہ'' کہ میرے سوا ہر چیز ہلاک ہوگی اور یہ نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی۔ لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد یہ ہو کہ ثمار جنت قابل انتفاع نہ رہیں اور ان کا مادہ موجود رہے تو ''اکُلُھا دائم'' میں ثمار جنت کا دوام باعتبار مادہ کے ہو۔ اور ''کل شئی ھالك'' میں ثمار جنت کا ہلاک ہونا باعتبار صورت جسمیہ کے ہو تو اس صورت میں دونوں آیتوں کے مابین تعارض نہ ہوگا۔

جواب نمبر (۳): ''ولو سلم الخ'' اگر تسلیم کرلیں کہ ہلاکت فنا کو مستلزم ہے اور فنا ہونا دوام کے منافی ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ ثمارِ جنت کا وجود، وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود واجبی ہے وہ واجب الوجود ہے تو وجود واجبی کے مقابلے میں وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وجود واجبی کے مقابلہ میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو اس بناء پر ''کُلُّ شئی ھَالِكٌ الّا وَجْھَہٗ'' کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) وجود واجبی کے مقابلے میں ہلاک ہے اور بمنزل عدم کے ہے تو اس صورت میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہ رہے گا۔

بَاقِیَتَانِ لَا تَفْنِیَانِ وَ لَا یَفْنیٰ اَھْلُھُمَا اَیْ دَائِمَتَانِ لَا یَطْرَءُ عَلَیْھِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فِیْ حَقِّ الْفَرِیْقَیْنِ خَالِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا وَاَمَّا مَا قِیْلَ مِنْ اَنَّھُمَا تُھْلَکَانِ وَلَوْ لَحْظَۃً تَحْقِیْقًا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی کُلُّ شَیْءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجْھَہٗ فَلَا یُنَافِی الْبَقَاءَ بِھٰذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّہٗ لَادَلَالَۃَ فِی الْاٰیَۃِ عَلَی الْفَنَاءِ وَذَھَبَتِ الْجَھْمِیَّۃُ اِلٰی اَنَّھُمَا تَفْنِیَانِ وَیَفْنیٰ اَھْلُھُمَا وَھُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَالْاِجْمَاعِ لَیْسَ عَلَیْہِ شُبْھَۃٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّۃٍ۔

ترجمہ: (جنت او جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں دونوں فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی دونوں کے اہل فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہو۔ دونوں گروہوں کے حق میں باری تعالیٰ کے فرمان ''خالدین فیھا ابداً'' کی وجہ سے۔ اور بہرحال جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں باری تعالیٰ کے فرمان ''کل شئی ھالك الا وجھہ'' کو ثابت

کرنے کیلئے ہلاک کیے جائیں گے اگر چہ ایک لحظہ بھر کیلئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی شبہ (کمزور دلیل) بھی نہیں چہ جائیکہ (کوئی مضبوط) دلیل ہو۔

قوله باقیتان لاتفنیان الخ: اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ **واما قیل** تک، دوسرا حصہ "**واما ما قیل**" سے "**وذهبت الجهمية**" تک، تیسرا حصہ "**و ذهبت الجهمية**" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ جنت وجہنم دونوں باقی رہیں گی فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی ان میں رہنے والے کبھی فنا ہوں گے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا کہ جس کو (عرف میں) عدم سے تعبیر کیا جا سکے اس لیے کہ بہت سی قرآن کریم کی آیات میں "**خالدين فيها ابداً**" کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود اور دائمی بقاء کی خبر دی گئی ہے۔ نیز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت وجہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی، ثواب وعذاب وہاں کا دائمی ہوگا اور جنت والے جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں ابد تک زندہ رہیں گے حتیٰ کہ موت کو مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا، ایک منادی اعلان کرے گا کہ اے اہل جنت تم ہمیشہ کیلئے خوش رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہے گی اور اہل دوزخ کو کہے گا کہ تم ہمیشہ کیلئے عذاب میں رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کے رنج وغم کی انتہا نہ رہے گی۔

دوسرا حصہ: **واما ما قیل الخ** "**كل شئ هالك الا وجهه**" کی رو سے ہر چیز کو ہلاکت اور فنا ہونی ہے جو جنت اور جہنم کے خلود اور بقاء دائمی کے منافی ہے اس لیے شارحؒ یہاں سے اس کا ازالہ کر رہے ہیں کہ جنت اور جہنم کے بقاء اور فنا نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا یعنی ہمیشہ کیلئے معدوم ہو جائیں ایسا نہ ہوگا بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا ہوگا تا کہ "**كل شئی هالك الا وجهه**" اس پر صادق آجائے اور یہ ہلاکت بھی لحظہ بھر کیلئے دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی نہ کہ دخول جنت و دوزخ کے بعد۔ نیز یہاں ایک دوسرا جواب بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں وجود امکانی ہیں اور ذات باری تعالیٰ واجب الوجود، وجود واجبی ہے، وجود امکانی وجود واجبی کے مقابلہ میں بمنزل عدم کے ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان "**كل شئی هالك الا وجهه**" کا یہی مطلب مراد لیا جائے تو کوئی اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اس کو شارحؒ نے "**لا نك قد عرفت انه لا دلالة فی الآ ية علی الفنا**" سے تعبیر کیا ہے۔

تیسرا حصہ: **وذهب الجهمية الخ** فرقہ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ جہمیہ ہے جو جَہم ابن صفوان ترمذی کی طرف منسوب ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جنت وجہنم اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے، شارحؒ نے فرمایا کہ ان کا یہ قول کتاب و

سنت واجماع امت کے خلاف ہے اوران کے پاس دلیل وحجت کیا ہوتی کمزور سے کمزورتر دلیل بھی ان کے پاس نہیں ہے اسی ضعف وکمزوری کوشارح نے "شبهة" سے تعبیر کیا ہے۔

وَالْكَبِيْرَةُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيْهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ اَنَّهَا تِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُ وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ اَبُوْهُرَيْرَةَ اَكْلَ الرِّبٰوا وَزَادَ عَلِيٌّ اَلسَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ وَقِيْلَ كُلُّ مَاكَانَ مَفْسَدَتُه مِثْلَ مَفْسَدَةِ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ اَوْاَكْثَرَ مِنْهُ وَقِيْلَ كُلُّ مَاتَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِهٖ وَقِيْلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصَرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ اَنَّهُمَا اِسْمَانِ اِضَافِيَّانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتَيْهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَافَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَادُوْنَهَا فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِذْلَا ذَنْبَ اَكْبَرُ مِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هٰهُنَا اَنَّ الْكَبِيْرَةَ الَّتِيْ هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں پس ابن عمر نے روایت کی کہ یہ نو ہیں۔اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور ناحق کسی نفس کوقتل کرنا اور پاکدامن عورت پر (زنا کی) تہمت لگانا اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا اور جادو کرنا اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔اور حضرت ابو ہریرہؓ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے۔اور حضرت علی نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ کہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گنا کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ کہ جس پر صاحب شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ معصیت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا وہ کبیرہ ہے۔اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کرلیا ہو وہ صغیرہ ہے۔اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت اس سے بڑے گناہ کی طرف کی جائے تو صغیرہ ہے اور اس سے چھوٹے گناہ کی طرف اضافت کی جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لیے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

قولہ و الکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیھا الخ۔ اس عبارت میں کبیرہ گناہوں کے بارے میں متعدد اقول شارح نے بیان کیے ہیں "الکبیرۃ" متبدا ہے اس کی خبر آگے "تخرج العبد" آرہی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت جو امام بخاری نے "الادب المفرد" میں روایت کی ہے اس میں نو چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) شرک باللہ، کسی کو اللہ کا شریک بنانا (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴) زنا

کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) جادو یعنی کسی کو ناحق تکلیف پہنچانے کیلئے جادو کرنا، مثلاً کسی کو بیمار یا ہلاک کرنا یا میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالنا (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابو ہریرہ نے اکلِ ربٰوا کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی نے چوری اور شراب نوشی کا ان نو مذکورہ چیزوں پر اضافہ کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے مثل اور برابر کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی مُسکر چیز کا استعمال، زائد کی مثال جیسے مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ سرقہ سے زائد چیز ہے۔

(۳) اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے کہ جس سے شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو، شارع کا اطلاق اللہ اور اس کے رسول پر ہوتا ہے تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہو وہ کبیرہ ہے جیسے "کل مصور فی النار" وغیرہ، خصوصیت کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز کیا ہے کیونکہ وعید عام ہر معصیّت کو شامل ہے۔

(۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ ہر وہ معصیّت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو یعنی معمولی سمجھ کر اس پر جما رہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

(۵) صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ وکبیرہ دونوں اضافی چیزیں ہیں جن کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کی آنکھ پھوڑ دینا، قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں مگر یہاں مراد کبیرہ سے وہ ہے جو کفر کا غیر ہے کیونکہ آگے مسئلہ اختلافی آرہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے یا نہیں۔

لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْاِيْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِىْ هُوَ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ وَلَا تُدْخِلُهُ اَىِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِى الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةِ اَيْضًا كَافِرٌ وَاَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: (گناہ کبیرہ) مومن بندے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہیں اور (گناہ کبیرہ) مومن بندہ کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ خوارج کا اختلاف ہے اس لیے کہ وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مرتکب کبیرہ

بلکہ صغیرہ (کا مرتکب) بھی کافر ہے اور ایمان وکفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

قولہ لاتخرج العبد المومن من الخ: یہاں سے ماتنؒ مسئلہ اختلافی بیان کررہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ آیا ایمان سے خارج ہوجاتا ہے یا نہیں اس میں اہل حق ومعتزلہ اور خوارج کا اختلاف ہے۔ اہل السنّت والجماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے یعنی "ماجاء به النبی" کو سچ جان کر دل سے ماننا۔ اور یہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی اور مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائے گا نہ کہ کافر۔

معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے اور کفر میں داخل نہیں اس لیے کہ ان کے یہاں ایمان کی حقیقت میں تصدیق اور اقرار اور عمل تینوں داخل ہیں، اعمال ان کے یہاں ایمان کی حقیقت کا جزء ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہوجاتا ہے اس لیے مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں ہوتا، اس لیے کہ کفر کی حقیقت "ماجاء به النبی" کی تکذیب کرنا ہے اور وہ نہیں پائی گئی اس لیے مرتکب کبیرہ کافر نہیں، گویا کہ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان وکفر کے درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔

خوارج: خوارج میں سب سے اول اور بدتر شخص ذوالخویصرہ تھا یہی وہ شخص ہے کہ جس نے آکر نبی علیہ السلام کو کہا کہ عدل کرو تو آپ علیہ السلام نے فرمایا ارے تیرا برا ہو اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا۔ اسلام میں یہ پہلا خارجی ہے اس خارجی کے متبعین وہ لوگ تھے کہ جنہوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی تھی جسکا قصہ طویل ہے یہاں مقصود نہیں، ان کے ہاں کبیرہ گناہ بلکہ صغیرہ گناہ بھی بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے کیونکہ ان کے ہاں عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزء ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہوجاتا ہے اور کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے اس لیے مرتکب کبیرہ جب ایمان سے خارج ہوا تو فوراً کفر میں داخل ہوگیا ان کے ہاں ایمان اور کفر کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔

لَنَا وُجُوْهٌ اَلْاَوَّلُ مَاسَيَجِيْءُ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَالتَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ فَلَايَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهٖ اِلَّا بِمَايُنَافِيْهِ وَمُجَرَّدُ الْاِقْدَامِ عَلَى الْكَبِيْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ اَوْحَمِيَّةٍ اَوْ اَنَفَةٍ اَوْ كَسْلٍ خُصُوْصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهٖ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَى التَّوْبَةِ لَايُنَافِيْهِ۔

ترجمہ: اور ہمارے لیے چند دلیلیں ہیں پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے پس مومن بندہ تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہ ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو۔ اور محض گناہ کبیرہ پر اقدام کرنا غلبہ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا ننگ وعار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے خصوصا جب اس کے ساتھ سزا کا ڈر اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ملا ہوا ہو، اس (تصدیق) کے منافی نہیں ہے۔

قولہ لنا وجوهٌ الخ شارحؒ یہاں سے مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے چند دلائل بیان کر رہے

ہیں۔ تقریباً تین قسم کے دلائل ہیں۔

دلیل نمبر (۱): ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جو کبیرہ گناہ سے ختم نہیں ہوتی جب تک کہ اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب یا تکذیب کی علامت نہیں پائی جاتی، اس وقت تک بندہ مومن رہے گا خواہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کرنا، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دیا یا عار لاحق ہونے کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر بیٹھا، جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا یا سستی کی وجہ سے جیسے نماز ترک کرنا، بالخصوص اس وقت کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں مثلاً آخرت کی سزا کا خوف، معافی کی امید اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ سب چیزیں تصدیق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔

نَعَمْ إِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِخْفَافِ كَانَ كُفْرًا لِكَوْنِهٖ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَلَا نِزَاعَ فِيْ أَنَّ مِنَ الْمَعَاصِيْ مَاجَعَلَهُ الشَّارِعُ أَمَارَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَعُلِمَ كَوْنُهٗ كَذٰلِكَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَإِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ أَنَّهٗ كُفْرٌ وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَايُقَالُ إِنَّ الْاِيْمَانَ إِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِيْ أَنْ لَّا يَصِيْرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ كَافِرًا بِشَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِ الْكُفْرِ وَأَلْفَاظِهٖ مَالَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيْبُ أَوِ الشَّكُّ۔

ترجمہ: جی ہاں کہ جب (گناہ) حلال سمجھنے کے طریقے پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقے پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے۔ اور کوئی جھگڑا نہیں اس بات میں کہ گناہوں میں سے (بعض) وہ ہیں کہ جن کو شارع نے تکذیب کی علامت بنایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (تکذیب کی علامت ہونا) ادلہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے کہ جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس (تقریر) سے (حل ہو جاتا ہے) وہ اعتراض جو بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ عبارۃ (مراد) ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے یعنی افعالِ کفر اور الفاظِ کفر سے، جب تک اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

قولہ نعم اذا کان بطریق الا ستحلال الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: بعض کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ ارتکاب کبیرہ تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔

جواب: شارع علیہ اسلام نے بعض گناہوں کو تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس لیے اس کا مرتکب کافر ہوگا چونکہ تصدیق کے منافی چیز پائی گئی اور ان کا علامت تکذیب ہونا شرعی دلیل سے معلوم ہوا ہے مثلاً گناہ کو

حلال اور جائز سمجھنا یا اس کو ہلکا سمجھنا یہ کفر ہے کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے اسی طرح بُت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور زبان سے کفریہ کلمات کہنا یہ سب کچھ کفر ہے۔

"و بهذا ينحل مايقال الخ" یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ موجود ہے تو پھر آگے بعض گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو کافر کیوں کہا حالانکہ تصدیق موجود ہے اور تکذیب یا شک اس کی طرف سے متحقق نہیں ہوا۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل والی تقریر سے (یعنی جو گناہ تکذیب کی علامت ہیں وہ تصدیق قلبی کے منافی ہیں جب تصدیق قلبی باقی نہ رہی تو کفر میں داخل ہو جائے گا) مذکورہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا اس لیے کہ ان گناہوں اور افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق فوت ہوگئی۔ لہٰذا اس پر کفر کے احکام جاری کردیئے۔

اَلثَّانِى الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَاصِىْ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَآاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْآ اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا الْاٰيَة وَهِىَ كَثِيْرَةٌ اَلثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِلَى يَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدُّعَاءِ وَالْاِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِاِرْتِكَابِهِمُ الْكَبَائِرَ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى اَنَّ ذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ۔

ترجمہ: (ہمارے لیے) دوسری دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ گار پر مومن کے اطلاق کے سلسلے میں ناطق ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "يايها الذين اٰمنو كتب عليكم القصاص فى القتلٰى" (اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے)" اور باری تعالیٰ کا فرمان "يا يها الذين اٰمنوا تو بوا الى الله الخ (اے ایمان والو اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو)" اور باری تعالیٰ کا فرمان "و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الخ" (اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں)" اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ (ہمارے لیے) تیسری دلیل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے نبیؐ کے زمانے سے ہمارے زمانے تک "اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں جو اہل قبیلہ سے ہو بغیر توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کیلئے" (نماز جنازہ وغیرہ) جائز نہیں ہے۔

قوله الثانى الايات و الاحاديث الخ یہاں سے شارحؒ اہل حق کی طرف سے دوسری اور تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۲): وہ آیات اور احادیث ہیں کہ جن میں گناہ گار بندے پر لفظ مومن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے فرمان

باری تعالیٰ ہے "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی" کہ اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر قصاص واجب ہے اور قتل ناحق کبیرہ گناہ ہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہے اس کے باوجود اللہ نے انہیں "یا یها الذین ا منوا" کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، دوسری آیت "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا"

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ آیت صغائر گناہوں کو شامل نہیں کیونکہ صغائر بغیر توبہ کے "اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ" کے تحت معاف ہو جاتے ہیں لامحالہ مذکورہ آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کبائر کو ہے کیونکہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ا منوا کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تیسری آیت: وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰهِ، کہ اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑائی کریں تو ان میں صلح کرادیں پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کرنیوالے فریق سے اس وقت تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پھر جائے۔ اس آیت کا شان نزول انصار کے دو قبیلے اوس اور خزرج کے ایک وقتی ہنگامے کے متعلق ہوا، مقصود یہاں تفصیل میں جانا نہیں بلکہ یہاں یہ بتلانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ کبیرہ ہے اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومنین کہا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر آج تک امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اہل قبلہ میں سے (اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو یہ اعتقاد رکھیں کہ بیت اللہ ہی نماز کیلئے قبلہ ہے) اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرجائے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس شخص کیلئے دعا اور استغفار کرنا جائز ہے حالانکہ اس بات پر بھی امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن پر مذکورہ کام (نماز جنازہ، دعا، استغفار) جائز نہیں، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

> وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوَجْهَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاُمَّةَ بَعْدَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ فَاسِقٌ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَوْ کَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ اَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ فَاَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَیْهِ وَتَرَکْنَا الْمُخْتَلَفَ فِیْهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا کَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا اِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا اَجْمَعَ عَلَیْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ فَیَکُوْنُ بَاطِلًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو طریقوں سے دلیل پکڑی ہے اول یہ ہے کہ امت اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، انہوں نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ وہ مومن ہے یہ مذہب ہے اہل السنّت والجماعت کا، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ پس ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ (مرتکب کبیرہ) فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے (مخالف) ہے تو یہ باطل ہوگا۔

قولہ: احتجت المعتزلة الخ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں، اس عبارت میں ایک دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے، دوسری دلیل مع جواب اگلی عبارت میں آ رہی ہے۔

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ (۱) فاسق ہے (۲) مومن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے،

پہلے قول میں امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، باقی اقوال میں اختلاف ہے مثلاً مرتکب کبیرہ کے مؤمن ہونے کے اہل السنّت والجماعت قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے خوارج قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، اسی طرح مرتکب کبیرہ کے منافق ہونے کے حسن بصریؒ قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، تو ہم صرف (معتزلہ) متفق علیہ بات کو لیتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے جیسا کہ اہل السنّت والجماعت نے کہا اور نہ کافر ہے جیسا کہ خوارج نے کہا ہے اور نہ منافق ہے جیسا کہ حضرت حسن بصریؒ نے کہا ہے، ہم نے تینوں مختلف فیہ اقوال کو چھوڑ دیا ہے۔

جواب: "والجواب ان هذا احداث الخ" تمہارا یہ قول کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور ایمان وکفر کے درمیان واسطہ کا قائل ہونا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ بات جو اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے لہٰذا تمہارا یہ کہنا (کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر) بھی باطل ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن بصریؒ بھی سلف میں داخل ہیں وہ تو واسطہ کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ منافق ہے تو نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے تو اجماع منعقد نہ ہوا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ جو بڑے محدث، مفسر اور بڑے فقیہ ہیں انکے ہاں مرتکب کبیرہ منافق ہونے کے باوجود مومن ہے ایمان سے خارج نہیں، انکی مراد نفاق سے نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی، وہ تو نفاق کو ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے جبکہ اجماع بھی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔

اَلثَّانِیُ اَنَّهٗ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا جُعِلَ الْمُؤْمِنُ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ

وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَايَزْنِي الزَّانِيْ وَهُوَمُؤْمِنٌ وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاإِيْمَانَ لِمَنْ لَاأَمَانَةَ لَهٗ وَلَاكَافِرٍلِمَاتَوَاتَرَتْ مِنْ اَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْالَايَقْتُلُوْنَهٗ وَلَايُجْرُوْنَ عَلَيْهِ اَحْكَامَ الْمُرْتَدِّيْنَ وَيَدْفِنُوْنَهٗ فِيْ مَقَابِرِالْمُسْلِمِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْاٰيَةِ هُوَالْكَافِرُفَاِنَّ الْكُفْرَمِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوْقِ وَالْحَدِيْثُ وَارِدٌ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِعَنِ الْمَعَاصِيْ بِدَلِيْلِ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَبِيْ ذَرٍّ لَمَّا بَالَغَ فِي السُّؤَالِ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ عَلٰى رَغْمِ اَنْفِ اَبِيْ ذَرٍّ۔

ترجمہ: دوسری دلیل (معتزلہ کی) یہ ہے کہ (مرتکب کبیرہ) مؤمن نہیں باری تعالیٰ کے فرمان "افمن کان مؤمنا الخ" کیوجہ سے ،مؤمن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور نبی علیہ السلام کا فرمان "لایزنی الزانی الخ" اور نبی علیہ السلام کا فرمان "لاایمان لمن لاامانة له" کی وجہ سے اور (مرتکب کبیرہ) کافر بھی نہیں اس وجہ سے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہ کرتی تھی اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکامات جاری کرتی تھی اور (بلکہ) اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی تھی۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہی ہے اس لیے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر، ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کر رہی ہیں اس بات پر کہ فاسق مؤمن ہے یہانتک کہ نبی ﷺ نے حضرت ابوذر غفاری سے فرمایا جبکہ انہوں نے سوال میں مبالغہ کیا "وان زنی الخ" اگرچہ زنا کرے اگر چہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود (لااله الاالله کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

قولہ الثانی انه لیس بمؤمن الخ اس عبارت میں معتزلہ کی دوسری دلیل (جو مرتکب کبیرہ کے عدم مومن اور عدم کافر ہونے پر مشتمل ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

دلیل نمبر (۲): مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا" وجہ استدلال یہ ہے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں فاسق کو مومن کے مقابل میں لایا گیا ہے اور تقابل مغایرت کا مقتضی ہے تو مغایرت بایں معنی ہوگی کہ فاسق مومن نہ ہو، کیونکہ اگر فاسق مؤمن ہوگا تو پھر مغایرت اور تقابل نہ ہوگا، تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ مرتکب کبیرہ جو بالاتفاق فاسق ہے، مؤمن نہیں ہے۔

نیز نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "لایزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن" اور "لا ایمان لمن لا امانة لهٗ" اول حدیث میں آپ علیہ السلام نے زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے اور دوسری حدیث میں آپ علیہ السلام نے خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے، تو دونوں احادیث سے ثابت ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔ اسی طرح مرتکب کبیرہ کافر بھی نہیں، کیونکہ اجماع امت ہے اور بطریق تواتر امت کا یہ

عمل چلا آ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو نہ قتل کرتے تھے اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو پھر اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔

جواب: والجواب ان المراد بالفاسق الخ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے نہ کہ مرتکب کبیرہ کیونکہ جب مطلق لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے، قاعدہ ہے "المطلق اذا یطلق یراد به الفرد الکامل" اور فاسق، مطلق لفظ ہے اس کا فرد کامل کافر ہے کیونکہ سب سے برا فسق کفر ہے، باقی رہی احادیث وہ زجر اور تشدید پر محمول ہیں یا پھر اس سے مقصود ایمان کامل کی نفی کرنا ہے یا نور ایمانی کا سلب ہو جانا مراد ہے یا اس کو حلال اور ہلکا سمجھنے پر موقوف ہے جو یقیناً کفر ہے۔ بہر حال احادیث کا جو جواب دیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ ایسی آیات اور احادیث بھی ہیں کہ جن میں فاسق کو مومن کہا گیا ہے آیات کا ذکر تو ماقبل میں ہو چکا ہے۔ یہاں شارحؒ نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے (یعنی حدیث کا کچھ حصہ) کہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مؤمن ہیں اسی ایمان کی وجہ سے ضرور جنت میں جائیں گے اگرچہ سزا بھگت کر جائیں، وہ حدیث یہ ہے "ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات علی ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنیٰ وان سرق قال وان زنیٰ و ان سرق ثم فی الرابعة علی رغم انف ابی ذر" (رواه البخاری و مسلم) (ترجمہ) نہیں ہے کوئی بندہ کہ جس نے کہا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں پھر مر گیا اسی توحید پر مگر وہ جنت میں داخل ہوگا میں نے کہا (ابوذر غفاریؓ مراد ہیں) اگرچہ وہ زنا بھی کرے اور چوری بھی کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر میں نے کہا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر چوتھی مرتبہ آپ نے فرمایا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے (جنت میں ضرور داخل ہوگا) ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔

یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے گناہ کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِیْ اَنَّ الْفَاسِقَ کَافِرٌ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْکَافِرُوْنَ وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ وَکَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ کَفَرَ وَ فِیْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْکَافِرِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ کَذَّبَ وَ تَوَلّٰی لَا یَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقَی الَّذِیْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰی وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ الْخِزْیَ الْیَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَی الْکَافِرِیْنَ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْکَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ لَیْسَ بِکَافِرٍ وَالْاِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلٰی ذٰلِكَ عَلٰی مَامَرَّ وَالْخَوَارِجُ

خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس بات میں کہ فاسق کافر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ومن لم یحکم الخ" (جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں) اور باری تعالیٰ کے فرمان "ومن کفر بعد ذلك الخ" (جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں) اور جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان "من ترك الصلوة الخ" (جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے) اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ان العذاب الخ" کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے اور باری تعالیٰ کے فرمان "ان الخزی الیوم الخ" کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا وغیرہ ذالک اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور احادیث کا) ظاہری معنی متروک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر (دلالت کر رہی ہیں) کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے اس طریقے پر جو گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

قولہ واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة الخ اس عبارت میں شارحؒ خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، آخر میں یعنی "والخوارج خوارج الخ" کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی ہے۔

شارحؒ نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے، انہوں نے ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے کہ جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے اول کی مثال یہ ہے۔

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ" وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے، مذکورہ آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں لہٰذا مرتکب کبیرہ کافر ہے کیونکہ وہ نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" وجہ استدلال یہ ہے کہ ضمیر فصل (ھم) خبر (الفاسقون) کا مبتدا پر قصر کرنے کے لئے آتی ہے تو "الفاسقون" خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کر دیا ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ

ہر فاسق کافر ہے۔

حدیث: نبی علیہ السلام کا فرمان "من ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر" وجہ استدلال یہ ہے کہ عمداً نماز کو ترک کرنے والا چونکہ مرتکب کبیرہ ہے آپ علیہ السلام نے اس کو صراحۃً کافر کہا ہے، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، ثانی کی مثال، یعنی وہ نصوص کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت نمبر (۳): اِنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰی۔

آیت نمبر (۴): لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِیْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰی۔

آیت نمبر (۵): اِنَّ الْخِزْیَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ۔

تینوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیات سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کفر ہے اور ادھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا تو نتیجہ یہ نکلا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

جواب: خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے علاوہ اور نصوصِ قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور نیز امت کا اجماع بھی اس بات پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں کیونکہ مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اور اس کے لئے دعا کرنے اور استغفار کرنے پر امت کا اتفاق رہا ہے۔

"والخوارج الخ" کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب خوارج مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو گیا ہے؟

جواب: خوارج اہل السنّت والجماعت کے اجماع سے خارج ہیں اور اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے لہٰذا خوارج کا اجماع سے خارج ہونا اجماع کے انعقاد میں رکاوٹ بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہوگا۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِيْنَ لٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ عَقْلاً اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ عَقْلاً وَاِنَّمَا عُلِمَ عَدَمُهٗ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ وَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلاً لِاَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمُسِيْءِ وَالْمُحْسِنِ وَالْكُفْرُ نِهَايَةٌ فِی الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَ رَفْعَ الْحُرْمَةِ اَصْلاً فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَ رَفْعَ الْغَرَامَةِ وَ اَيْضًا الْكَافِرُ يَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا يَطْلُبُ لَهٗ عَفْوًا وَ مَغْفِرَةً فَلَمْ يَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً وَاَيْضًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَيُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَهٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ لیکن (علماء نے) اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں، تو ان میں سے

بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت وشرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ (کفر وشرک کا معاف کرنا) عقلاً ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا نیکو کار و بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے کہ جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہ رکھے گا۔ اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلبگار نہیں ہوتا۔ پس اس کو معاف کرنا حکمت اور دانشمندی نہیں۔ اور نیز وہ (کفر) ہیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

قوله والله تعالىٰ لا يغفر ان يشرك به الخ ماتنؒ کی یہ عبارت آیت قرآن سے اقتباس ہے۔ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ" تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر اور شرک معاف نہیں کریں گے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے یا نہیں۔ مذکورہ عبارت میں شارحؒ اسی اختلاف کو مع الدلائل بیان فرما رہے ہیں:

اشاعرہ: جو اشیاء میں حسن وقبح عقلی نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے۔

دلیل: معاف کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔ البتہ مغفرت کا وقوع نہ ہوگا کیونکہ یہ بات دلیل نقلی سے معلوم ہوئی ہے کہ کفار و مشرکین کی مغفرت نہ ہوگی، اس کے متعلق وہ نصوص ہیں کہ جن میں کفار و مشرکین کے مخلّد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

معتزلہ و ماتریدیہ: جو اشیاء میں حسن وقبح عقلی مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ناممکن ہے، اس پر چار دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارحؒ نے بیان کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): لان قضية الخ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے اگر کافر ومشرک کی مغفرت کر کے جنت میں داخل فرما دے تو پھر فرق قائم نہ رہنے کی وجہ سے عقلاً حکمت کے خلاف ہوگا جو کہ جائز نہیں، شارحؒ نے اگرچہ اس کا جواب نہیں دیا تاہم اس کے جوابات دیئے گئے ہیں: (۱) اس دلیل کی بنیاد اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیک اور بد کے درمیان فرق رکھنا اللہ پر واجب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو عذاب دینے میں منحصر نہیں بلکہ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدکاروں کو جنت میں داخل تو کر دے لیکن اپنے دیدار سے بدکاروں کو محروم رکھے یا جنت کی دوسری نعمتوں سے دور رکھے۔

دلیل نمبر (۲): والكفر نهاية الخ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو کسی حال میں بھی اباحت کا احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی اپنی حرمت کے اٹھ جانے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا احتمال عقلاً ممکن نہیں، بخلاف دیگر گناہوں

کے، کسی نہ کسی وقت میں ان کی حرمت زائل ہو جاتی ہے مثلاً شراب کو دوا کی غرض سے پینا جبکہ مرض کا کوئی اور علاج نہ ہو۔

دلیل نمبر (۳): وایضاً الکافر الخ کافر اپنے کفر کو چونکہ حق سمجھتا ہے اور معافی کا طلب گار نہیں ہوتا اس لئے اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے اگرچہ شارحؒ نے ذکر نہیں کیا، جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنا خلاف حکمت نہیں بلکہ معاف کرنا اعلیٰ درجہ کا کرم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴): وایضاً هو اعتقاد الخ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر پر رہنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ رہتا، لہٰذا سزا بھی اس کو ہمیشہ کے لئے اور دائمی دینی چاہئے بخلاف دیگر گناہوں کے، کیونکہ گناہگار اور مومن کا ارادہ ہمیشہ گناہ کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی کوشش اور خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے، اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ اعتقاد ابدی مسلّم نہیں بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہو گیا۔ اور انتہائی کرم ہوگا کہ اعتقاد ابدی پر بھی سزا ابدی نہ دے تو کیا محال لازم آئے گا۔

وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ اَوْ بِدُوْنِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَ فِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَ بِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَ تَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْدِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مغفرت کر دیں گے شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے، برخلاف معتزلہ کے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات اور احادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلے میں نصوص بہت ہیں تو مغفور گناہ گار کو وعید کے عموم سے خاص کر لیا جائے گا۔

قولہ ویغفر مادون ذلك لمن یشاء من الصغائر الخ یہ مسئلہ بھی اہل السنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہیں گے گناہ معاف فرمائیں گے چاہے صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں پھر کبیرہ ہونے کی صورت میں بندہ نے چاہے توبہ کر لی ہو یا توبہ نہ کی ہو اور بلا توبہ مر گیا ہو۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَّشَاءُ" وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں کلمہ "ما" عام ہے صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے، کبائر کی صورت میں توبہ و بلاتوبہ دونوں کو شامل ہے، آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کے علاوہ جونسا بھی گناہ ہو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کبائر کی صورت میں توبہ و بلا توبہ ہو سب کی معافی و مغفرت اللہ کی مشیت پر موقوف ہے جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث بھی اس معنی پر دلالت کر رہی ہیں جیسے "لَاتَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِیْعًا، اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ" وغیرہ۔

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ "و یغفر ما دون الخ" میں مغفرت صرف صغائر کے ساتھ خاص ہے باقی رہے کبائر، اگر توبہ کر لی ہو تب تو مغفرت ہوگی ورنہ اگر بلا توبہ مرگیا تو یہ شخص کفر کے ہم پلہ ہو گیا حتی کہ کفار کی طرح یہ شخص بھی مخلد فی النار ہو گا۔ دو طریقوں سے انہوں نے استدلال کیا ہے:

دلیل نمبر (۱) : وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، جیسے "وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِیْنَ فِیْهَا" اور جیسے "وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیْهَا" اور "وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ" وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کبائر کو معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر وعید خلافی اور نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "ثلاثة: قد حرم الله علیهم الجنة من الخمر والعاق والدیوث" کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام کر دیا ہے (۱) شراب پینے والا (۲) عاق (والدین کا نافرمان) (۳) دیوث (بے غیرت) جو اپنی بیوی پر غیر آدمی کو دیکھے اور غیرت نہ کھائے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مذکورہ اشخاص کو (جو بغیر توبہ کے مر گئے) اللہ تعالیٰ معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر خبر کا جھوٹا ہونا و متغیر ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ" کہ میری بات بدلتی نہیں ہے۔

جواب: "والجواب انها علی تقدیر الخ" جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض گناہگار مراد ہیں جبکہ اور نصوص کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہگاروں کو معاف کر دیا جائے گا جیسے "اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ، وَیَعْفُ عَنْ كَثِیْرٍ، وَیَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَّشَاءُ، اِنَّ اللّٰهَ یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِیْعًا" وغیرہ۔ یہ نصوص عام ہیں ان سے بعض گناہگاروں کی تخصیص ضروری ہے تاکہ دوسری نصوص کے ساتھ تعارض باقی نہ رہے۔ یہ جواب ماتریدیہ کی موافقت پر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وعید خلافی بھی نہیں کرتے۔ اور

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مخالفین کی مذکورہ نصوص کو تمام اہل کبائر پر مشتمل مان لیا جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ مذکورہ نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اہل کبائر کو سزا دیں گے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے کہ ہم (اہل السنّت والجماعت) کہتے ہیں کہ اللہ پر اہل کبائر کو سزا دینا واجب نہیں ہے بلکہ جس کو چاہیں معاف کر دیں اگرچہ بغیر توبہ کے مرگیا ہو اور معتزلہ کے ہاں اللہ پر واجب ہے اس کو سزا دینا جو بلا توبہ مرگیا ہے۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهٖ كَيْفَ وَ هُوَ تَبْدِيْلٌ لِلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ۔

ترجمہ: اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت) میں سے بعض نے کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے یہ اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں میرے ہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

قوله و زعم بعضهم الخ مراد اشاعرہ ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ نصوص میں وعید ضرور ہے تاہم اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دیں گے اور معاف کرنا اس کا اعلیٰ کرم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلافی کرنا جائز ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا اپنی بات سے بدلنا لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واضح فرما چکے ہیں کہ "مايبدل القول لدي الخ"

اَلثَّانِيْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ لَا يُعَاقَبُ عَلٰى ذَنْبِهٖ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَهٗ عَلَى الذَّنْبِ وَاِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِيْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةُ بِغَايَةٍ مِنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَّ كَفٰى بِهٖ زَاجِرًا۔

ترجمہ: (معتزلہ کا) دوسرا استدلال یہ ہے کہ گناہگار آدمی کو جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو اس (گناہ) پر ابھارنا ہوگا اور یہ ارسال رُسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ محض جوازِ عفو، سزا کے نہ ہونے کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا یقین کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور یقین عدم عقاب) کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ وہ عمومات جو وعید کے سلسلے میں وارد ہیں ملی ہوئی ہیں انتہائی تہدید (دھمکی) سے ہر ایک کی جانب سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

قوله الثاني ان المذنب اذا علم الخ۔ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اہل کبائر اگر بغیر توبہ کے مرگئے تو اللہ پر ضروری ہے کہ سزا دے اور معاف نہ کرے۔

دلیل نمبر (۳): دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو یقین ہو جائے کہ سزا نہ ملے گی بلکہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے تو پھر وہ آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اسی پر برقرار بھی رہے گا اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ بھی بنے گا جو ارسال رُسل کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ انبیاء و رُسل کے بھیجنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں سے روکیں بصورتِ دیگر انبیاء یہ کہتے پھریں گے کہ پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اللہ تعالیٰ تمہارے سارے گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں توبہ کے ساتھ وابستہ ہوں یا بلا توبہ چاہے اسی حال میں تم مر جاؤ۔ یہ تو انبیاء کے بھیجنے کی حکمت کے خلاف ہے۔

جواب: "والجواب ان مجرد الخ" یہ ہے کہ ہم تو کفر و شرک کے علاوہ باقی گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں وہ بھی بعض کے حق میں اللہ کی مشیت کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز اور امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں، کیونکہ سزا کے سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص اس قدر تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ پر مشتمل ہیں کہ جو ہر ایک گناہگار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ سَوَاءٌ اِجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ يَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰهَا وَالْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَ الْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ وَ ذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلاً بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔

ترجمہ: اور جائز ہے صغیرہ پر سزا دینا برابر ہے کہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے، اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ کے فرمان "وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" سے (ترجمہ۔ کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے) اور قلمبند کرنا صرف سوال اور سزا دینے کے لئے ہے۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ (سزا دینا) عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان "ان تجتنبوا الخ" (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے)

قولہ ویجوز العقاب علی الصغیرۃ الخ اس عبارت میں شارح گناہ صغیرہ پر سزا دینے نہ دینے کے سلسلہ میں

اہل السنّت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو مع الدلائل بیان کررہے ہیں۔ اہل السنّت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے بندہ کبیرہ گناہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو۔

دلیل (۱) اھل حق: باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذَالِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ" کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جس کو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے تو غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ایسے ہی صغائر بھی داخل ہیں اگر چاہے تو صغائر پر بھی سزا دے سکتا ہے اور اگر چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے تو صغیرہ وکبیرہ دونوں پر سزا اور معافی اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صغیرہ پر سزا دینا ممکن اور جائز ہے۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "لَايُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا" اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں اعمال نامہ کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ گناہ کا بھی اندراج ہے اور وہ اندراج سزا دینے کے لئے ہے اگر سزا دینے کے لئے نہ ہو تو پھر کفار خوف زدہ کیسے ہوں گے حالانکہ پوری آیات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار صغائر اور کبائر دونوں کے اندراج کو دیکھ کر خوف زدہ ہوں گے یہ خوف زدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اور اس پر سزا دینا ممکن ہے۔

معتزلہ: بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پھر صغیرہ پر سزا دینا جائز نہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ سزا دینا عقلاً ممتنع ومحال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا ہوگی نہیں، اس پر انہوں نے دلیل پیش کی ہے:

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے: "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ" اگر تم کبائر سے بچو گے کہ جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس آیت میں سیئات سے مراد صغائر ہیں کیونکہ کبائر کے مقابلہ میں آئی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں ان پر سزا نہیں ہوتی۔ اس دلیل کا جواب اگلی عبارت میں ہے۔

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَ جَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظْرِ اِلٰى اَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ اَوْاِلٰى اَفْرَادِهِ الْقَائِمَةِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى مَا تَمَهَّدَ مِنْ قَاعِدَةٍ اَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ۔

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے اس طریقے پر کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ وہ (کفر) ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر تقسیم ہونے کا مقتضی

ہے جیسے ہمارا قول "رکب القوم دوابھم" اور "لبسو ثیابھم" (وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے)

قولہ واجیب بان الکبیرة المطلقة الخ اس عبارت میں شارحؒ (ماقبل میں مذکورہ دلیل معتزلہ کا) جواب دے رہے ہیں۔ نیزو جمع الاسم بالنظر سے آخر تک دو مقدر اعتراضات کے جوابات بھی ہیں:

جواب: دلیل معتزلہ: آیت مذکورہ میں کبائر سے کفر مراد ہے کیونکہ کبائر، مطلق لفظ ہے اور قاعدہ ہے "المطلق اذا یطلق یراد به فرد الکامل" تو کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے، لہٰذا سیئات (صغائر) کا تقابل کبائر سے نہیں، پھر اس پر ایک اعتراض ہے، اس کے دو جواب ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ کبائر بصیغہ جمع ہے جبکہ کفر مفرد ہے تو کبائر (جمع) کی تفسیر مفرد کے ساتھ کرنا کیسے درست ہے؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب نمبر (۱): یہ ہے کہ کفر کی انواع واقسام بہت ہیں جیسے بت پرستی، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، رافضیت وغیرہ تو کبائر بصیغہ جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے کیونکہ کفر کی متعدد قسمیں ہیں اس لئے کبائر جمع ہے۔

جواب نمبر (۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ کبائر (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں، چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان میں تعدد ہے مثلاً کفر ابوجہل، کفر ابولہب، کفر نمرود، کفر فرعون وغیرہ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبائر بصیغہ جمع لائے اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم "الآحاد علی الآحاد" ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے "رکب القوم دوابھم"، "ولبسوا ثیابھم" کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر ایک بہت ہی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت ہی کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح "ان تجتنبوا کبائر" میں تجتنبوا صیغہ جمع کا ہے اور "کبائر" بھی جمع ہے تو قاعدہ کی رو سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا الخ۔ چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن اس کا قیام جن افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر "کبائر" بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

شارحؒ کی یہ عبارت "وان کان الکل ملة واحدة فی الحکم" ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ کفر کی انواع ہیں حالانکہ فقہاء نے کہا ہے کہ "الکفر ملة واحدة" کہ کفر ملت واحد ہے۔ اسی وجہ سے نصرانی اپنے یہودی بھائی کا وارث بنے گا حالانکہ دین کا اختلاف ارث کے لئے مانع ہے، تو

آپ نے کفر کی اقسام اور انواع کیسے بنادیں؟

جواب: فقہاء کی بات صحیح ہے کیونکہ انہوں نے کفر کو باعتبار جنس کے واحد کہا ہے یعنی حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحدہ ہیں، لیکن باعتبار نوع (حقیقت) کے اس میں تعدد ہے مثلاً کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر کفار، کفر مجوس وغیرہ حاصل جواب یہ ہے کہ اتحاد جنس کے اعتبار سے ہے اور تغایر نوع کے اعتبار سے ہے فلا اشکال۔

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا سَبَقَ اِلَّا اَنَّهٗ اَعَادَهٗ لِيُعْلَمَ اَنَّ تَرْكَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهٖ قَوْلُهٗ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالٍ وَالْاِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا يُأَوَّلُ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلٰى تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ اَوْ عَلٰى سَلْبِ اِسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا (جائز ہے) یہ بات ماقبل میں ذکر ہو چکی ہے مگر (ماتنؒ نے) اس کا اعادہ کیا تا کہ معلوم ہو جائے یہ بات کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کیا جاتا ہے اور تا کہ اس کے ساتھ (ماتنؒ کا) یہ قول متعلق ہو جائے جبکہ حلال سمجھنے کے طریقے پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے۔ اور اسی تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو گناہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

قولہ والعفو عن الكبيرة الخ ماتنؒ نے فرمایا اللہ کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے تو جائز ہے اس پر یہ شبہ ہوگا کہ یہ بات تو ماتنؒ کے قول "ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" سے معلوم ہو چکی ہے کہ "مادون ذلك" میں کبیرہ داخل ہے تو پھر ماتنؒ نے یہاں دوبارہ ذکر کیوں کیا تو شارحؒ نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

(۱) ماتنؒ نے دوبارہ اس لئے ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے (جیسا کہ ماقبل میں لفظ مغفرت کا ذکر کیا تھا) اسی طرح گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر لفظ عفو بھی بولا جاتا ہے۔ (۲) ماتنؒ نے یہاں تکرار کے ساتھ اس لئے ذکر کیا تا کہ ماتنؒ کا آنے والا قول یعنی "اذا لم تكن عن استحلال" اس سے متعلق ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل السنّت والجماعت کے ہاں جس طرح صغیرہ پر سزا جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ سمجھے ورنہ حلال سمجھنے کی صورت میں کفر ہوگا اس لئے کہ حلال سمجھنے میں تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق باقی نہ رہی جو ایمان کی حقیقت ہے۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو نصوص گنہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں ان سے مراد یہ ہے کہ بندہ نے گناہ حلال سمجھ کر کیا ہے اس لئے وہ بندہ مخلد فی النار ہے ان نصوص میں یہی تاویل کی جائے گی۔ وہ

نصوص یہ ہیں: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا" اسی طرح حدیث "لایزنی الزانی حین زنیٰ وھو مؤمن" وغیرہ۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْاَخْيَارِ فِيْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ لَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَاِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَاْسِهِمْ مَعْنًى لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُّوْسَمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَ غَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ وَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى۔

ترجمہ: اور شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیک لوگوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں جو اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے اور یہ (اختلاف) مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی ہے یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے ہے، تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ (ممکن ہے) اور معتزلہ کے نزدیک جب (عفو کا) جواز نہیں تو (مغفرت کے لئے شفاعت) بھی ممکن نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان: "واستغفر للذنبك الخ" (اللہ تعالیٰ کا اپنے نبیؐ سے یہ فرمانا کہ اے نبی) آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: "فماتنفعهم الخ" کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دے گی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا ان کی بدحالی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان (کفار) کا ایسا حال بیان کیا جائے جو انہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت قائم ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہو اور نبی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواترۃ المعنی ہیں۔

قوله والشفاعة ثابتة الخ ماتنؒ یہاں ایک اور مسئلہ اختلافی (جو اہل السنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین ہے) بیان کر رہے ہیں۔

اس عبارت کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ "ولیس المراد" تک ہے اس حصے میں اہل السنّت والجماعت کی شفاعت کے ثبوت پر دو دلیلیں شارحؒ نے بیان کی ہیں اور دوسرا حصہ "ولیس المراد" سے آخر تک ہے اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: اہل السنّت والجماعت کے نزدیک شفاعت کا معنی گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے ہے اور معتزلہ کے نزدیک شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانا ہے۔

پہلا حصہ: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت ہوگی، ایک حدیث میں ہے آپ نے فرمایا کہ "قیامت کے دن تین طرح کے لوگ سفارش کریں گے انبیاء، علماء اور شہداء، یہ روایت حضرت عثمانؓ سے مروی ہے بحوالہ ابن ماجہ۔ اور معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی کرانا مراد لیتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں مذکورہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے وہ یہ ہے کہ "ویغفر مادون ذلك لمن یشاء' کے تحت اہل السنّت والجماعت کے نزدیک بغیر شفاعت کے اہل کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ تو بطریق اولیٰ ممکن ہوگی اور معتزلہ کے نزدیک اہل کبائر کی مغفرت جب بغیر شفاعت کے جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگی۔ شفاعت کے ثبوت پر ہمارے دلائل:

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کریں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے تو شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔ (نبی چونکہ گناہوں سے معصوم ہوتا ہے تو اس کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یعنی ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہو اس سے انبیاء معصوم نہیں ہوتے، باقی لوگوں کے حق میں لفظ ذنب عام ہوگا جو صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے)

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" (کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی) وجہ استدلال یہ ہے کہ قیامت کے دن کفار کی بدحالی اور مایوسی بیان کرتے ہوئے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے جب کسی کی اس قسم کی حالت بیان کی جائے تو پھر یہ حال انہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے رہے مؤمنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

دوسرا حصہ: ولیس المراد ان تعلیق الحکم الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے مگر اعتراض

سے پہلے مفہوم مخالف کا معنی سمجھ لیں:

مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ (شی) کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے، جیسے ایک حدیث میں ہے "فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ" کہ سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائمہ (جو کہ مسکوت عنہ ہے) بکریوں میں زکوٰۃ نہیں ہے، شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ معتبر ہے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں، جو حدیث کا مفہوم مخالف ہے، حنفیہ حضرات کے ہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں مگر اس کو دوسری نص سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ مذکورہ حدیث کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

اعتراض: مذکورہ آیت "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہے مومنین تو ان کے حق میں آیت مسکوت ہے مگر آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مؤمنین کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ آپ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں تو پھر مذکورہ آیت کو معتزلہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "شفاعتی لاھل الکبائر من امتی" ابوداؤد شریف اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس بن مالک اس کو امام ابوحنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے تو اس حدیث سے بھی اہل کبائر (مرتکب کبیرہ) کے لئے شفاعت ثابت ہے: یہ حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے اور متواتر المعنی ہے جس کی حجت مسلم ہے۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِى الْاَشْخَاصِ وَالْاَزْمَانِ وَالْاَحْوَالِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَخْصِيْصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْاَدِلَّةِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مثل سے "واتقوا یوماً الخ" اور اس کے فرمان "و ما للظلمین الخ" اور جواب ان (آیات) کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص اور ازمان اور احوال پر، یہ ہے کہ ان (آیات) کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے (تمام) دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے (یعنی تطبیق دینے کی غرض سے)

قولہ و احتجت المعتزلۃ بمثل قولہ تعالیٰ الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کا استدلال اور اس کے جوابات

پیش فرما رہے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے:

پہلی آیت: "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ" (اور ڈرو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ وہ مدد کئے جائیں گے)

دوسری آیت: "مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ" (ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی کہ جس کی بات مانی جائے) دونوں آیات سے ثابت ہو رہا ہے کہ کسی کے حق میں بھی کوئی شفاعت نہ ہوگی۔ شارحؒ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ان آیات سے کفار ہی مراد ہیں کہ ان کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا کر سکے گا۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص خواہ مؤمن ہوں یا کافر ہوں سب کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو، مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو کسی کے لئے شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "مَنْ ذَا الَّذِىْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ"۔

جواب نمبر (۳): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام احوال میں شفاعت کی نفی کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ بعض مخصوص احوال میں شفاعت کسی کی قبول نہ کی جائے مثلاً اس حالت میں کہ جب ادخال نار کا حکم قطعی طور پر صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ قیامت کے دن کیا آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا (۱) وزن اعمال کے وقت (۲) نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت (۳) پل صراط سے گزرنے کے وقت۔ تو معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی آدمی کا کسی کے حق میں شفاعت کرنا تو دور کی بات ہے اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہ رکھے گا۔

جواب نمبر (۴): چلو ہم آپ کی ساری بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں اور تمام احوال میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں لیکن دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر آیات و

احادیث موجود ہیں، تمہارے دلائل نافی اور ہمارے دلائل مثبت ہیں دونوں کے درمیان تطبیق دینا ضروری ہے تاکہ تعارض رفع ہو جائے، تو جو نصوص نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں وہ کفار کے ساتھ خاص ہیں ایسی صورت میں وہ نصوص عام خص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنٰى لِلْعَفْوِ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ۔

ترجمہ: اور جبکہ اصل عفو (نفس معافی) اور شفاعت ثابت ہے دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے۔ معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے (قائل ہوئے) ثواب کی زیادتی کے لئے اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ بہر حال پہلی بات اس لئے کہ تائب (توبہ کرنے والا) اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں ان (معتزلہ) کے نزدیک، تو پھر عفو کا کیا معنی؟ اور بہر حال دوسری بات پس اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کرنے کے معنی میں ہے۔

قولہ ولما کان اصل العفو والشفاعۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لحاظ سے معتزلہ کو اس کے انکار کی گنجائش نہ ہوئی۔ چنانچہ وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتی کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مؤمن ہو یا کافر، اللہ تعالیٰ صغائر پر کسی کو سزا نہ دے گا حتی کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو، مؤمن کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ اس کا فرمان ہے "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ" اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ کافر اپنے کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا میں مصروف ہے۔ دونوں مخلد فی النار ہیں ان کو اپنی سزا سے چھٹکارا ہی نہیں ملے گا کہ صغائر کی ان کو سزا دی جائے۔ اور نہ یہ ہوگا کہ صغائر کی بھی ساتھ ساتھ سزا دی جائے، اس لئے کہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے اس پر اضافہ ممکن نہیں۔

دوسری چیز شفاعت ہے، معتزلہ اس کا یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ نیک بندوں کے لئے ثواب اور درجات کا اضافہ کرانا۔ شارحؒ نے معتزلہ کی دونوں باتوں کی تردید فرمائی ہے:

(۱) معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کہ جس نے گناہوں سے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچتا رہا ہو وہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ تو پھر معاف کئے جانے کا کیا معنی ہے؟ حالانکہ معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مستحق عذاب کو سزا نہ دینا ہے۔ جب عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں بنتا۔

(۲) شفاعت کا معنی ہے کسی کے گناہ معاف کرانے کی سفارش کرنا، نہ کہ وہ معنی جو معتزلہ نے بیان کیا ہے کہ ثواب میں اضافہ کرانا۔ یہ معنی اس لئے فاسد ہے کہ پھر ان روایات کا کیا جواب ہوگا کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت۔ جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی جیسا کہ حدیث مشہورہ ہے کہ آپ علیہ السلام قیامت کے دن عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی اور ان کو جہنم سے نکالا جائے گا۔ جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے کہ جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ خلود فی النار کا ہے۔

وَ اَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَايَخْلُدُوْنَ فِي النَّارِ فَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ، وَنَفْسُ الْاِيْمَانِ عَمَلُ خَيْرٍ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَّرٰى جَزَاءَهٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلَ النَّارَ لِاَنَّهٗ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْاِيْمَانِ وَ اَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا۔

ترجمہ: اور مومنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے اگرچہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں باری تعالیٰ کے اس فرمان: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" کی وجہ سے (کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا) اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اپنی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے قبل دیکھ لے پھر دوزخ میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ پس جہنم سے نکلنا متعین ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ" کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے) اور باری تعالیٰ کے فرمان: "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ الخ" کی وجہ سے (کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اچھے کام کئے ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں) ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں ہونے پر باوجودیکہ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نیز جہنم میں ہمیشہ رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس

کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے، تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

قوله واهل الكبائر من المؤمنين الخ یہ بھی اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے کہ اہل کبائر من المؤمنین جو بلا توبہ مر گئے کیا مخلد فی النار ہوں گے یا نہیں؟ معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی کے قائل ہیں۔ اس عبارت میں شارحؒ نے اہل السنت والجماعت کی تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ تیسری دلیل الزامی طور پر معتزلہ کے خلاف پیش کی ہے۔

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" (جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کر گیا اس کا بدلہ پائے گا) مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے مگر مثقال یہاں وزن کے معنی میں نہیں ہے، ذرہ چھوٹی چیونٹی کو بھی کہتے ہیں اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعائیں پہنچتی ہیں تو اس وقت وہ ذرات محسوس ہوتے ہیں، آیت سے استدلال یہ ہے کہ نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے اب بدلہ ملنے کی عقلاً تین صورتیں ہیں اول دو باطل ہیں تیسری متعین ہے وہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

(۱) نفس ایمان کا بدلہ دنیا میں نعمتوں کی شکل میں دیدیا جائے، یہ باطل ہے اس لئے کہ نصوص سے ثابت ہے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حدیث موجود ہے "من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة" (کہ جس کی موت اس یقین کی حالت میں آئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا)

(۲) نفس ایمان کا بدلہ پہلے جنت میں داخل کر کے دیا جائے بعدہٗ جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈال دیا جائے یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے جو جنت میں داخل ہو گیا تو وہ اس میں ہمیشہ رہے گا نکالا نہیں جائے گا کہ اس کو کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے۔

(۳) کبیرہ گناہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے پھر سزا بھگتنے کے بعد وہاں سے نکال کر ایمان کا بدلہ دینے کے لئے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے، یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعیٰ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کے لئے خلود فی النار نہ ہوگا بلکہ گناہوں کی سزا پانے کے بعد جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ" اور فرمان باری تعالیٰ ہے "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" وغیرہ کہ مومن اہل جنت میں سے ہے نہ کہ مخلد فی النار۔ اس کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ بندہ معصیت (گناہ) کیوجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): یہ معتزلہ کے خلاف الزامی دلیل ہے کہ جو حسن وقبح کے عقلی ہونے پر اس کا مدار ہے جس کے معتزلہ قائل ہیں نہ کہ اشاعرہ، اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر یعنی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا، اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے اب اگر مرتکب کبیرہ کو سزا خلود فی النار کی دی گئی تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہوسکتا، لہٰذا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تمہارے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰی اَنَّ مَنْ اُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِیْهَا لِاَنَّهٗ اِمَّا کَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ کَبِیْرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ اِذِ الْمَعْصُوْمُ وَ التَّائِبُ وَ صَاحِبُ الصَّغِیْرَةِ اِذَا اجْتَنَبَ الْکَبَائِرَ لَیْسُوْا مِنْ اَهْلِ النَّارِ عَلٰی مَا سَبَقَ مِنْ اُصُوْلِهِمْ وَ الْکَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَکَذَا صَاحِبُ الْکَبِیْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَیْنِ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ یَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مُضِرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَیُنَافِیْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِیْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَیْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ قَصَدُوْهُ وَهُوَ الْاِسْتِیْجَابُ وَاِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَاءَ عَفَا وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ مُدَّةً ثُمَّ یُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ اَلثَّانِیْ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَی الْخُلُوْدِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیْهَا وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ یَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِکَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَایَکُوْنُ اِلَّا کَافِرًا وَ کَذَا مَنْ تَعَدّٰی جَمِیْعَ الْحُدُوْدِ وَ کَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْئَتُهٗ وَ شَمِلَتْهُ مِنْ کُلِّ جَانِبٍ وَ لَوْسُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِی الْمُکْثِ الطَّوِیْلِ کَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُخَلَّدٌ وَ لَوْ سُلِّمَ فَمُعَارِضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْخُلُوْدِ کَمَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور معتزلہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جو شخص جہنم میں داخل کردیا گیا وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر ہوگا یا صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرگیا، اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ کہ جب وہ کبائر سے بچتا رہا ہو یہ ان کے گذشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے اور اسی طرح ہے صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجائے دو طرح کی دلیلوں سے، پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور وہ عذاب خالصۃ دائمی مضرت ہے تو (عذاب) اس ثواب کے استحقاق کے منافی ہے جو (ثواب) خالصۃ دائمی منفعت ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرنا ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار کرنا ہے کہ جس معنی کا انہوں (معتزلہ) نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اس (اللہ) کا فضل ہے اور

عذاب عدل ہے پس اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو عذاب دے ایک مدت تک پھر اس کو جنت میں داخل کر دے، دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ''ومن یقتل مومناً الخ'' (کہ جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ''ومن یعص اللہ و رسولہ الخ'' (کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائیں گے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ''من کسب سیئۃ الخ'' (کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کرلیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے) اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور اسی طرح وہ شخص کہ جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کرلیا ہو اور اس کو ہر طرف سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ان کا قول ''سجن مخلد'' (بمعنی لمبی قید) اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

قولہ و ذهبت المعتزلہ الی ان من الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کے مذہب کو مع الدلائل اور ان کے جوابات کو بیان فرمارہے ہیں، معتزلہ کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ معصوم بھی دوزخ میں نہیں جائے گا ایسے ہی گناہوں سے توبہ کرنے والا بھی نہیں جائے گا باقی دو قسم کے لوگ رہ گئے (۱) کفار (۲) مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو کافر کے مخلد فی النار ہونے پر تو مسلمانوں کا اجماع ہے، باقی رہا مرتکب کبیرہ بلا توبہ، آیا وہ مخلد فی النار ہوگا یا نہیں، ہم اہل سنت اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ و خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں، معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے، عذاب اور ثواب دو متبائن کلیاں ہیں۔ عذاب دائمی مضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے اول میں ایسی مضرت ہے کہ جس میں منفعت بالکل نہیں اور ثانی میں ایسی منفعت ہے کہ جس میں مضرت بالکل نہیں، اور اجتماع نقیضین محال ہے کیونکہ دونوں متضاد کلیاں ہیں، لہٰذا اب یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو اور لامحالہ مستحق عذاب ہوگا دائمی طور پر فقط، جو کہ ہمارا مدعیٰ ہے۔

جواب: آپ نے عذاب اور ثواب کا جو معنی بیان کیا ہے وہ درست ہے مگر اس میں دوام کی قید غلط ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جس کے قائل معتزلہ ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے۔

ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب دینا محض اس کا فضل ہے اور عذاب دینا اس کا عدل ہے اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع

اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے، ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے۔ لہٰذا ثواب، فضل باری ہے اور عذاب، عدل باری ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل سے یا کسی کی سفارش سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے تو اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر بعدۂ جنت میں داخل کر دے۔

دلیل نمبر (۳): وہ نصوص ہیں کہ جو مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے پر دلالت کر رہی ہیں وہ تین آیات ہیں جن کو شارحؒ بیان فرما رہے ہیں، ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی دیئے ہیں۔

آیت نمبر (۱): "وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیْهَا"

آیت نمبر (۲): "وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیْهَا"

آیت نمبر (۳): "وَمَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ"

جواب نمبر (۱): مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبائر کے حق میں، چنانچہ پہلی آیت کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا اس کے لئے خلود فی النار ہے ظاہر بات ہے کہ وہ کسی مومن کو مومن ہی کی وجہ سے وہی قتل کرے گا کہ جو اس کے ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقیناً کافر ہے یا متعمداً یعنی مستحلا مراد ہے، تو قتل مومن کو حلال سمجھنا بھی کفر ہے لہٰذا یہ آیت کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔ اور دوسری آیت میں "حدود" لفظ مضاف ہے جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی استغراق کا فائدہ دیتی ہے اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی نافرمانی کرے اور سب احکام کو چھوڑ دے تو اس صورت میں تمام احکام کے اندر ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی چونکہ داخل ہے تو اس کا ترک کرنا لازم آئے گا یقیناً اس کا ترک کرنے والا کافر ہے، تو یہ آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کر لیں یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ اس کے دل میں ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے تو آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ تینوں آیتیں فساق مومنین کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں نہ کفار کے بارے میں، تو پھر ہم کہیں گے کہ خلود کا لفظ کبھی "مکث طویل" یعنی لمبی مدت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے بولتے ہیں "سجن مخلد" یعنی دائمی قید، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک ہوتی ہے، اسی طرح کہا

جاتا ہے کہ "خلد الله ملكه" کہ اللہ تعالیٰ اس کی حکومت کو تادیر قائم رکھے۔

جواب نمبر (۳): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خلود کا معنی دوام ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسے "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ" "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"۔ اور حدیث ابوذرؓ "وان زنى و ان سرق على رغم انف ابى ذر" تو معتزلہ کا ان آیات سے کہ جو معارض ہیں دوسری آیات (عدم خلود فی النار) کے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَالْاِيْمَانُ فِى اللُّغَةِ التَّصْدِيْقُ اَىْ اِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَ قَبُوْلُهٗ وَ جَعْلُهٗ صَادِقًا اِفْعَالٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِهٖ اٰمَنَهُ التَّكْذِيْبَ وَالْمُخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَىْ بِمُصَدِّقٍ وَ بِالْبَاءِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ اَلْحَدِيْثَ اَىْ تُصَدِّقَ۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا، افعال (کا مصدر ہے) امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "اٰمن به" کی حقیقت اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا ہے، لام کے ذریعے بھی متعدی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے: حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت بیان کرتے ہوئے "وَ مَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور (متعدی) ہوتا ہے باء کے ساتھ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان: "الايمان ان تؤمن بالله" یعنی تو تصدیق کرے۔

قوله والايمان فى اللغة التصديق الخ یہاں سے ماتنؒ ایمان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اس کے اندر ہمزہ افعال کا اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنی کسی کو امن والا بنانا ہوگا (جعل الغير اٰمنا) اور اگر ہمزہ افعال صیرورت کا ہو تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہوگا پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا، شارحؒ کو مذکورہ بات سے اتفاق نہیں ہے کہ ایمان کا لغوی معنی کسی کو امن دینا یا امن والا ہونا ہے بلکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے یعنی کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اور اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا ہے۔ اس کا نام تصدیق (ایمان) ہے۔ یہی ایمان کا شرعی معنی ہے لغوی اور شرعی معنی میں صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے۔ ایمان لغوی یہ ہے کہ کسی بھی خبر دینے والے کی بات کو خواہ وہ مخبر نبی ہو یا غیر نبی ہو، سچ جان کر سچا ماننا اور اس کو قبول کر لینا ہے۔

ایمان شرعی یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں کو سچا ماننا اور ان کو قبول کرنا کہ جن کو وہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، تصدیق کے اندر معنی لغوی (جعل الغير اٰمنا) بھی موجود ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا

ہے تو اس کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مامون و بے خوف کر دیتا ہے۔ تو بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ایمان لغوی تصدیق کا نام ہے اس پر شارحؒ نے دلائل دیئے ہیں:

دلیل نمبر (۱): (کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے) جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ کو کہا تھا "وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" (کہ آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے) یہاں مومن بمعنی مصدق ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی ایمان کا لغوی معنی ہے۔

دلیل نمبر (۲): (کبھی ایمان بواسطہ "باء" متعدی ہوتا ہے) جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "الایمان ان تؤمن باللّٰہ و ملٰئکتہ" (الحدیث) یہاں "تؤمن" تصدق کے معنی میں ہے، اگر ایمان کا حقیقی (لغوی) معنی تصدیق کے نہ ہوتا تو پھر آپ علیہ السلام کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ علیہ السلام کا مقصد اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کو بیان کرنا تھا۔

وَلَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ اَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ اِلَى الْخَبَرِ اَوِ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَ قُبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَ قُبُوْلٌ ذٰلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ التَّسْلِيْمِ عَلٰى مَاصَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِيُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرْوِيْدَنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِيْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِيْزَانِ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَ اِمَّا تَصْدِيْقٌ صَرَّحَ بِذٰلِكَ رَئِيْسُهُمُ ابْنُ سِيْنَا۔

ترجمہ: اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آ جائے خبر یا مخبر کی طرف بغیر یقین کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ وہ (تصدیق) یقین کر لینا اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا لفظ صادق آئے جیسا کہ امام غزالیؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطق کے آغاز میں کہ علم یا تو تصور ہے یا تصدیق، مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

قولہ **ولیست حقیقۃ التصدیق الخ** شارحؒ کی گذشتہ تقریر یعنی ایمان کے لغوی معنی بمعنی تصدیق پر ایک اعتراض مقدر اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ نیز تصدیق کے معنی مذکور پر امام غزالیؒ اور ابن سینا کی تائید بھی شارحؒ نے پیش کی ہے۔

اعتراض: بعض کفار تو حضور علیہ السلام کو سچا جانتے تھے خصوصاً اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو ان کو مومن کہنا چاہیئے تھا حالانکہ ان کو مومن نہیں کہا گیا تو معلوم ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ تصدیق صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آ جانے کا نام نہیں بلکہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے کہ جس کو تسلیم وانقیاد سے تعبیر کر سکیں، کفار (اہل کتاب) کو نبی علیہ السلام کی

سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم وانقیاد ان کو حاصل نہ تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم اور انقیاد ہے اسی کی امام غزالیؒ (جو ۴۵۰ھ میں شہر بران میں پیدا ہوئے نام محمد لقب حجۃ الاسلام، کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہوئے جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے آپ اس گاؤں میں پیدا ہوئے اس لئے غزالی کہلاتے ہیں) نے تصریح فرمائی ہے بعنوان دیگر تصدیق کی حقیقت تسلیم وانقیاد ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنیٰ ہے بغیر عناد اور انکار اور استکبار کے مان لینا۔

شارحؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی کے درمیان نسبت تساوی کی ہے، مناطقہ کے رئیس ابن سینا (جن کا نام حسین اور کنیت ابو علی بن عبداللہ بن سینا ہے بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے پہلے فقہ پھر فلسفہ کے فنون ثلاثہ پھر علم طب حاصل کیا یہ سب کچھ بخارا میں حاصل کیا پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم کے اندر مہارت حاصل کر لی۔ شرابی تھا آخر عمر میں قرآن پاک حفظ کیا عبادت میں مشغول ہو گیا مگر یہ عبادت اس کو تب کام آتی کہ جب وہ عقائد فلسفیہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہے) نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

فَلَوْحَصَلَ هٰذَا الْمَعْنٰى لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَ الْاِنْكَارِ كَمَا فَرَضْنَا اَنَّ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَاجَاءَ بِهِ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَلَّمَهٗ وَ اَقَرَّبِهٖ وَ عَمِلَ وَ مَعَ ذٰلِكَ شَدَّ الزُّنَّارَ بِالْاِخْتِيَارِ اَوْ سَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِ نَجْعَلُهٗ كَافِرًا لِمَا اَنَّ النَّبِىَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَ الْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: اگر یہ معنی کسی فرد کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کر لیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زُنّار باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے اختیار کے ساتھ، تو اس کو ہم کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام نے ان چیزوں (یعنی زنار اور بت کو سجدہ کرنا وغیرہ) کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے۔

قولہ فلو حصل هٰذا المعنیٰ الخ یہ سابقہ جواب کی وضاحت ہے کہ اگر تصدیق کے ساتھ کوئی منافی تصدیق چیز ہو گی تو اس وقت تصدیق ختم ہو جائے گی۔ مثلاً تکذیب کی علامت کا پایا جانا تصدیق کو ختم کر دیتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کافر کو تصدیق بمعنی تسلیم حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق (ایمان) نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے

ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامت ہے مثلاً ایک شخص آپ علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے مگر اپنے اختیار سے زُنار بھی باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے (زنار زاء کے ضمہ اور نون کی تشدید کے ساتھ، یہ ایک دھاگہ ہوتا ہے کہ جس کو کفار اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو انکا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارالاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا اب انہوں نے اس کو اعزازاً استعمال کرنا شروع کردیا) یا اپنے اختیار سے بت کو سجدہ کرنا جو جبر واکراہ کے بغیر ہو تو ہم اس کو کافر کہیں گے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

وَ تَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ عَلٰى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰى حَلِّ كَثِيْرٍ مِنَ الْاِشْكَالَاتِ الْمُوْرَدَةِ فِيْ مَسْأَلَةِ الْاِيْمَانِ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق جس طریقے پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کردے گی بہت سارے اشکالات کو حل کرنے کی طرف جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

قولہ و تحقیق هذا المقام الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے ایمان لغوی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے وہ بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کہ جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں ان میں مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق تو ابوجہل کو بھی حاصل تھی کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق مانتا تھا لہٰذا اس کو مومن کہنا چاہئے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ تسلیم اور انقیاد کا فقدان ہے جو تصدیق کی حقیقت ہے۔

اعتراض: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو آدمی تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے یعنی نماز روزہ بھی کرے مگر ساتھ بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو ایسے آدمی کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: اس کے اس عمل (بتوں کو سجدہ کرنا، شرعی حکم کا مذاق کرنا) کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اس لئے اس کو کافر کہا جائے گا۔

وَاِذَا عَرَفْتَ حَقِيْقَةَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ فَاعْلَمْ اَنَّ الْاِيْمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَيْ تَصْدِيْقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِيْ جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُهٗ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِجْمَالًا فَاِنَّهٗ كَافٍ فِي الْخُرُوْجِ عَنْ عُهْدَةِ الْاِيْمَانِ وَلَاتَنْحَطُّ دَرَجَتُهٗ عَنِ الْاِيْمَانِ التَّفْصِيْلِيِّ فَالْمُشْرِكُ الْمُصَدِّقُ بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وَ صِفَاتِهٖ لَايَكُوْنُ مُؤْمِنًا اِلَّا بِحَسْبِ اللُّغَةِ دُوْنَ الشَّرْعِ لِاِخْلَالِهٖ بِالتَّوْحِيْدِ وَاِلَيْهِ الْاِشَارَةُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ مَايُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ وَالْاِقْرَارُ بِهٖ اَيْ بِاللِّسَانِ اِلَّا اَنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَايَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ اَصْلًا وَالْاِقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهٗ كَمَا فِيْ

حَالَةِ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ لَايَبْقَى التَّصْدِيْقُ كَمَا فِيْ حَالَةِ النَّوْمِ وَ الْغَفْلَةِ قُلْنَا التَّصْدِيْقُ بَاقٍ فِي الْقَلْبِ وَالذُّهُوْلُ اِنَّمَا هُوَ عَنْ حُصُوْلِهٖ وَ لَوْ سُلِّمَ فَالشَّارِعُ جَعَلَ الْمُحَقَّقَ الَّذِيْ لَمْ يَطْرَءْ عَلَيْهِ مَا يُضَادُّهٗ فِيْ حُكْمِ الْبَاقِيْ حَتّٰى كَانَ الْمُؤْمِنُ اِسْمًا لِمَنْ اٰمَنَ فِي الْحَالِ اَوْ فِي الْمَاضِيْ وَلَمْ يَطْرَءْ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلَامَةُ التَّكْذِيْبِ هٰذَا الَّذِيْ ذَكَرَهٗ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ اِخْتِيَارُ الْاِمَامِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ: اور جب تو نے پہچان لیا تصدیق کے معنی کی حقیقت کو، تو جان لے کہ ایمان، شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جس کو (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں یعنی نبی کی (اجمالی) تصدیق قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا "من عند اللّٰہ" لے کر آنا یقینی طور پر جان لیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کے لئے اور اس کا درجہ کم نہیں ایمان تفصیلی سے، پس وہ مشرک جو صانع کے وجود کی اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا ہے تو وہ مومن نہ ہوگا مگر لغت کے اعتبار سے نہ کہ شریعت کے اعتبار سے اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے توحید میں۔ اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ" میں۔ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا ہے مگر تصدیق ایسا رکن ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم جواب دیں گے کہ تصدیق دل میں باقی ہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع نے اس شئی محقق کو کہ جس پر اس کی ضد طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا جو فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گذشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ وہ ہے کہ جو (مصنفؒ نے) ذکر کیا ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے یا بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

قولہ **و اذا عرفت حقیقۃ معنی التصدیق الخ** اب یہاں سے ماتنؒ ایمان کا شرعی معنیٰ بیان کر رہے ہیں۔
اس کی تشریح سے قبل اجمالاً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ شارحؒ نے یہاں سے ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب بیان کئے ہیں:

(۱) بعض علماء اہل السنّت والجماعت کا ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور یہی مذہب شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا ہے۔

(۲) جمہور محققین و امام ابوحنیفہؒ کا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں احکام جاری کرنے

کے لئے شرط ہے۔

(۳) کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۴) جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(۵) فرقہ قدریہ کا ہے کہ ایمان ''ما جاء به النبی علیه السلام'' کی معرفت کا نام ہے۔

اب سنئے اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ''فان قیل'' تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کیا ہے، دوسرا حصہ ''فان قیل'' سے آخر تک ہے اس حصہ میں پہلے مذہب والوں پر ایمان کے سلسلہ میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں:

پہلا حصہ: بعض علماء اہل السنّت والجماعت کے نزدیک ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا کہ جن کو نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں اور ان باتوں کے حق و سچ ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا۔

اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں ایک تصدیق قلبی اور دوسرا اقرار باللسان، لیکن اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالت اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی ''ما جاء به النبی الخ'' کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے، جو مشرک اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے، صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی مفہوم کو اس طرح بیان فرمایا ''وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُّشْرِکُوْنَ''۔

فائدہ: ایمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ جو کچھ نبی علیہ السلام اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اس کو مانے کہ وہ حق ہے، ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت کے تمام احکام کو جانے اور ان کو حق سمجھے، اول ہر شخص پر فرض عین ہے اور ثانی فرض کفایہ ہے یعنی ہر دور اور ہر زمانے میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں کہ جو جزئیات شریعت سے واقف ہوں تاکہ باقیوں سے فریضہ ساقط ہو جائے ورنہ سب کے سب تارک فرض ہوں گے اور گناہگار ہوں گے۔ اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے کم نہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے زیادہ ہے اسی وجہ سے علماء کا درجہ

اونچاہے:

دوسرا حصہ: "فان قیل الخ" اس حصے میں ایک اعتراض اوراس کے دوجواب شارحؒ نے بیان فرمائے ہیں:

اعتراض: "فان قیل الخ" اگرایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نینداور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہ کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

جواب: "قلنا الخ" چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نینداور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھراس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کواس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نینداور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہے تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہٰذا تصدیق کو باقی شمار کریں گے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے ایمان لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوں گی اس وقت تک اس کو مومن ہی کہا جائے گا۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے جو فرمایا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کے مجموعے کو کہتے ہیں یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الائمہ سرخسی (نام محمد بن احمد سرخسی سن وفات ۴۳۸ھ) اور فخر الاسلام بزدوی (نام علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی سن ولادت ۴۰۰ھ) کا پسندیدہ ہے۔

وَ ذَهَبَ جُمْهُوْرُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّهٗ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ وَ اِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرْطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا اَنَّ تَصْدِيْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَلَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِيْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا وَ مَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِهٖ وَلَمْ يُصَدِّقْ بِقَلْبِهٖ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ وَ هٰذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاُسَامَةَ حِيْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ۔

ترجمہ: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (ایمان شرعی) تصدیق بالقلب ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کے لئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا پس وہ مومن ہے اللہ کے نزدیک اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس کی مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے "اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ

قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ" (یعنی وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وقلبه مطمئن بالایمان" (اس حال میں کہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ولما یدخل الایمان الخ" (ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا) اور نبی علیہ السلام کا فرمان "اللهم ثبت الخ" (اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ) اور فرمایا نبی علیہ السلام نے حضرت اسامہ سے کہ جس وقت انہوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو کہ جس نے کہا تھا "لا اله الا الله" کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

قولہ وذهب جمهور المحققين الى انه الخ شارحؒ اس عبارت میں ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کررہے ہیں جو جمہور محققین کا ہے جن میں امام ابوحنیفہ بھی ہیں اور پانچ نصوص اس مذہب کی تائید میں پیش کررہے ہیں۔

جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے اور رہا اقرار باللسان وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے جس سے لوگ واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیاوی احکام جاری کریں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس کے پیچھے نمازیں پڑھنا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو سکے اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اور یہ اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے جو آدمی تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ شخص اللہ کے ہاں تو مومن ہوگا لیکن عند الناس مومن نہ ہوگا نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور جو آدمی صرف زبان سے اقرار کرے اور دل میں تصدیق نہ کرے تو وہ منافق کی طرح ہے اس کا معاملہ برعکس ہے یعنی عند الناس مومن ہوگا اور اس پر دنیاوی احکام بھی جاری کئے جائیں گے لیکن اللہ کے ہاں مومن نہ ہوگا۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: "اُولٰئِكَ كَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ" اس آیت میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِیْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ" (جو ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جائیں اس حال میں کہ ان کا دل ایمان پر مطمئن ہو) اس آیت کے اندر بھی قلب کا فعل ایمان کو یعنی تصدیق کو قرار دیا ہے تو معلوم ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ" (اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیں تم ایمان نہیں لائے ہو ہاں یہ کہو کہ ہم نے (ظاہری طور پر) اطاعت قبول کر لی ہے اور ایمان ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا) اس آیت میں بھی قبیلہ بنو اسد کے لوگوں سے جو قحط سالی کے زمانے میں حضور کی خدمت میں آئے اور زبان سے اسلام کا اقرار کیا دل میں تصدیق نہ تھی، اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی کہ ان کو کہہ دو تم ایمان نہیں لائے ابھی تک ایمان تمہارے دل میں داخل نہیں ہوا تصدیق قلبی موجود نہیں تو اس آیت سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

حدیث نمبر (۱): حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے "اللھم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک" (اے اللہ دلوں کو پھیرنے والے میرے دل کو اپنے دین پر جمائے رکھ) اس حدیث میں دین سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوا "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ" اسلام اور ایمان دونوں ایک چیز ہیں تو حدیث کا یہ معنیٰ ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔ یہاں بھی دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا۔

حدیث نمبر ۲: ایک لڑائی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جُہینہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہ اور ان کی جماعت کو بھیجا جب جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص جو بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا تو حضرت اسامہ اور ایک انصاری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب اس پر وار کرنا چاہا تو اس آدمی نے فوراً کہا "لا الٰہ الا اللہ" تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہ نے اس کو قتل کر دیا جب اس واقعہ کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے حضرت اسامہ سے فرمایا کہ تو نے اس کو "لا الٰہ الا اللہ" کہنے کے بعد کیوں قتل کیا تو انہوں نے کہا یہ کلمہ اس نے ہتھیار کے ڈر سے کہا تو آپ نے فرمایا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ الْاِیْمَانُ ھُوَ التَّصْدِیْقُ لٰکِنَّ اَھْلَ اللُّغَۃِ لَا یَعْرِفُوْنَ مِنْہُ اِلَّا التَّصْدِیْقَ بِاللِّسَانِ وَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَ اَصْحَابُہٗ کَانُوْا یَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِکَلِمَۃِ الشَّھَادَۃِ وَیَحْکُمُوْنَ بِاِیْمَانِہٖ مِنْ غَیْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِیْ قَلْبِہٖ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ جی ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر تصدیق باللسان کو (اقرار لسانی) اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ، مومنین سے کلمہ شہادۃ پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے اور اس سے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کو مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے۔

قولہ فان قلت نعم الخ شارحؒ یہاں سے تیسرا مذہب کرامیہ کا بیان کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں ایمان فقط اقرار

باللسان کا نام ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت میں ان کی دو دلیلیں گذشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں ان کا جواب بھی دیا ہے اور جواب میں یہ بات ثابت کی ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے۔

کرامیہ کا پہلا اعتراض: کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں یعنی اقرار باللسان۔ اور تم نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ ایمان شرعی اور ایمان لغوی دونوں ایک ہی ہیں صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے تو جب ایمان لغوی اقرار باللسان کا نام ہے تو ایمان شرعی بھی اقرار باللسان کا نام ہوگا فرق صرف اتنا ہوگا کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے خواہ کسی چیز کا بھی اقرار ہو اور ایمان شرعی ''ما جاء به النبی (صلی الله علیه وسلم)'' کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے تو آپ کی تقریر ہی سے ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے لہٰذا ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہوا۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے زمانے میں جب کوئی آدمی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو آپ اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ آیا تیرے دل میں تصدیق قلبی بھی ہے یا نہیں بغیر دریافت کئے اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کرتے۔ تو اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

قُلْتُ لَاخِفَاءَ فِیْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِی التَّصْدِیْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰی لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِیْقِ لِمَعْنًی اَوْ وَضْعَه، لِمَعْنًی غَیْرِ التَّصْدِیْقِ الْقَلْبِیِّ لَمْ یَحْکُمْ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَ الْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِکَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهٖ وَلِهٰذَا صَحَّ نَفْیُ الْاِیْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّیْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَاهُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ وَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّاقُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْآ اَسْلَمْنَا وَ اَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَه، فَلَانِزَاعَ فِیْ اَنَّه، یُسَمّٰی مُؤْمِنًا لُغَةً وَ تَجْرِیْ عَلَیْهِ اَحْکَامُ الْاِیْمَانِ ظَاهِرًا وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ کَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِیْمَا بَیْنَه، وَ بَیْنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالنَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَ مَنْ بَعْدَه، کَمَا کَانُوْا یَحْکُمُوْنَ بِاِیْمَانِ مَنْ تَکَلَّمَ بِکَلِمَةِ الشَّهَادَةِ کَانُوْا یَحْکُمُوْنَ بِکُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰی اَنَّه، لَا یَکْفِیْ فِی الْاِیْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَ اَیْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰی اِیْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَ قَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَ مَنَعَه، مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ فَظَهَرَ اَنْ لَّیْسَتْ حَقِیْقَةُ الْاِیْمَانِ مُجَرَّدُ کَلِمَتَیِ الشَّهَادَةِ عَلٰی مَا زَعَمَتِ الْکَرَّامِیَةُ۔

ترجمہ: تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں معتبر قلب کا عمل ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ لفظ تصدیق کے کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا جانا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کئے جانا تو

لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ کلمہ ''صَدَّقْتُ'' بولنے والا نبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے، فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جو (زبان سے) یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور فرمایا باری تعالیٰ نے کہ گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے، تو آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے اور البتہ یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے (ہم نے ظاہری طاعت کر لی ہے) اور بہر حال صرف زبان سے اقرار کرنے والا تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لغۃً مومن کہا جائے گا اور اس پر ظاہراً ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع صرف ''فیما بینه و بین الله'' مومن ہونے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا کہ جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے اسی طرح وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ اس بات پر دال ہے کہ ایمان میں صرف فعل لسانی کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل، تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمہ نہیں ہیں۔ کرامیہ کے گمان کے مطابق۔

قوله قلت لاخفافی ان المعتبر فی التصدیق الخ اس عبارت میں شارحؒ نے کرامیہ کے پہلے اعتراض کا ایک جواب دیا ہے اور دو آیتوں سے اس کو مؤید فرمایا ہے۔

اور ان کے دوسرے اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں: (اعتراضات کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے)

جواب: پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تصدیق اقرار کا نام ہوتا تو پھر لفظ ''صَدَّقْتُ'' کا تلفظ کرنے والا آپ علیہ السلام کا مصدق اور مومن ہوتا، خواہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی مہمل ہوتا یا تسلیم وانقیاد کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا مثلاً رؤیت یا سونگھنے کے ہوتا تو کیا پھر بھی کوئی ''صَدَّقْتُ'' کہنے والے کو ایمان کے ساتھ متصف مانتا اور اس کو نبی علیہ السلام کا مصدّق کہا جاتا ہرگز نہیں، اہلِ لغت اور عرف کے اجماع سے ''صَدَّقْتُ'' کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مومن ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں ہے اسی کی تائید میں (کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا) دو آیتیں شارحؒ نے پیش کی ہیں:

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ''وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ایمان کی نفی فرمائی ہے کہ جو تصدیق قلبی سے خالی ہیں محض زبان سے اقرار کرتے ہیں مراد اس آیت سے عبداللہ بن ابی ابن سلول اور ان کے اصحاب ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف فعل لسان نہیں بلکہ فعل قلب اور تصدیق کا نام ہے۔

آیت نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" یہ آیت قبیلہ بنو اسلم کے بارے میں نازل ہوئی جو قحط سالی کے زمانہ میں مدینہ منورہ میں آئے صدقات کے لالچ میں اپنے ایمان کا اظہار کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ابھی تک تو ایمان تمہارے قلوب میں داخل ہی نہیں ہوا تم ظاہری مطیع بن گئے ہو۔

تو اس آیت میں بھی تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا، اگر ایمان اقرار باللسان کا نام ہوتا تو وہ انکو حاصل تھا، پھر ایمان کی نفی کیوں کی گئی لہٰذا ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی۔ دوسرے اعتراض کے شارحؒ نے تین جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تا کہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے، حقیقی ایمان کا حکم نہ لگاتے تھے ایسا آدمی "فیما بینه و بین الله" مومن شمار نہیں ہوتا۔

جواب نمبر (۲): "و النبی علیه السلام و من بعده الخ" نبی علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مومن ہونے کا فیصلہ فرماتے اسی طرح منافق یعنی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے کہ جو صرف زبان سے اقرار کرے دل سے تصدیق نہ کرے، تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام نہیں ہے۔

جواب نمبر (۳): وایضاً الاجماع الخ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں، یہ بات اجماع امت سے بھی ثابت ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور مانع ہے تو بالاجماع یہ شخص مومن ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسانی (اقرار) کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا ہے ورنہ یہ شخص (اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے) مؤمن نہ ہوتا۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَ الْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے (ماتنؒ) اس (مذہب) کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے آئندہ قول سے۔

قوله و لما کان مذهب جمهور المحدثین الخ یہاں سے شارحؒ آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں نیز ایمان شرعی کے سلسلہ میں چوتھا مذہب بیان کر رہے ہیں جو جمہور محدثین اور متکلمین (متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ معتزلہ اور خوارج ہیں ان کا بھی بڑا گروہ ہے اس لئے جمہور سے تعبیر کیا ہے) اور فقہاء یعنی حنفیہ کے علاوہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ ہیں کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان (جنان بمعنی قلب) اقرار باللسان اور عمل

بالارکان تینوں کے مجموعے کا نام ہے، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزء اور ایمان کی حقیقت میں داخل سمجھتے ہیں باقی حضرات اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے اعمال کو نفس ایمان کے جزء ہونے کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَ الْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَلِاَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَ عَدَمَ دُخُوْلِ الْمَعْطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ وَوَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْئِ لِنَفْسِهٖ وَوَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا عَلٰى مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْئِ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ۔

ترجمہ: پس بہرحال اعمال یعنی طاعات فی نفسہ بڑھتی رہتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام (دو مسئلے) ہیں اول یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے کہ جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کہ اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور (تقاضا کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان "وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ" میں ہے اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط کے محال ہونے کے سبب۔ اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات اس شخص کے لئے کہ جو بعض اعمال ترک کرے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فاما الاعمال ای الطاعات الخ ماتنؒ نے بہت اختصار کے ساتھ فرمایا ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ اعمال کم وبیش ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تیس رکعت یومیہ نماز پڑھتا ہے اور دوسرا شخص یومیہ بیس رکعت نماز پڑھتا ہے اور اس طرح نہیں ہے کہ ایک شخص کے موجودہ زمانے کا ایمان اس کے گزشتہ زمانے کے ایمان سے کم وبیش ہوتا

ہے تو کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اعمال اور ایمان میں مغایرت ہے تو اعمال ایمان کا جزء بن کر اس ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہوسکتے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ایک مغایر دوسرے مغایر کا جزنہیں ہوسکتا۔

شارحؒ **فههنا مقامان الخ** سے دونوں مسئلوں پر دلائل پیش کررہے ہیں:

پہلا مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت کا جزنہیں ہے اور دوسرا مسئلہ آگے آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے کہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، کہ طاعات وعبادات سے ایمان میں اضافہ ہوجائے اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے ایمان میں کمی آجائے۔ایسانہیں ہے۔

شارحؒ نے پہلے مسئلہ پر چار دلیلیں بیان کی ہیں کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں:

دلیل نمبر(۱): الاول ان الاعمال الخ اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہے جو فعل قلب ہے دونوں (اعمال اور ایمان) میں مغایرت ہوئی تو ایک مغایر اپنے دوسرے مغایر کی حقیقت میں نہ داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا جزء ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

دلیل نمبر(۲): ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة الخ قرآن کریم میں متعدد آیات کے اندر ایمان پر اعمال کا عطف کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ" عمل صالحہ کا ایمان پر عطف ہے، جبکہ عطف، معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا مقتضی ہے اور معطوف علیہ میں معطوف کے نہ داخل ہونے کا مقتضی ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں نہ داخل ہیں اور نہ ہی اس کا جزء ہیں۔

دلیل نمبر(۳): و ورد ایضا جعل الایمان الخ فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ" اس آیت میں ایمان کو اعمال کی صحت کیلئے شرط بنایا گیا ہے کہ ایمان شرط ہے اور اعمال مشروط ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ مشروط، شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا، اب اگر اعمال، ایمان کی حقیقت میں داخل ہو جائیں تو پھر مشروط کا شرط میں داخل ہونا لازم آئے گا اور اِدھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی تو ایمان جب اعمال کے لئے شرط ہے تو پھر ایمان، ایمان کے لئے بھی شرط ہوا، تو اس سے شئ کا خود اپنے لئے شرط بننا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہٰذا اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور اس کا جزء بننا بھی محال ہے۔

دلیل نمبر(۴): وورد ایضاً اثبات الایمان الخ اگر اعمال، ایمان کا جزء ہوتے اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتے تو پھر بغیر رکن کے شئ کا تحقق نہ ہوتا حالانکہ مندرجہ ذیل آیت میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال، ایمان کا جزنہیں ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا" وغیرہ۔

وَلَا یَخْفٰی اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰی مَنْ یَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُکْنًا مِنْ حَقِیْقَةِ الْاِیْمَانِ بِحَیْثُ

اَنَّ تَارِکَهَا لَا یَکُوْنُ مُؤْمِنًا کَمَا هُوَ رَأْیُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰی مَنْ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّهَا رُکْنٌ مِنَ الْاِیْمَانِ الْکَامِلِ بِحَیْثُ لَا یَخْرُجُ تَارِکُهَا عَنْ حَقِیْقَةِ الْاِیْمَانِ کَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِیِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّکَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِیْمَا سَبَقَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو طاعات (عبادات) کو ایمان حقیقی کا رکن بناتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس کا تارک مومن نہ ہوگا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں کے خلاف (حجت بنیں گے) جو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (عبادات) ایمان کامل کا رکن ہیں اس حیثیت سے کہ ان عبادات کا تارک ایمان کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ مذہب ہے امام شافعیؒ کا اور تحقیق معتزلہ کے استدلالات بمع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

قولہ ولا یخفی ان هذه الوجوه الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر اس کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں، لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں بنیں گے جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعیؒ جمہور محدثین، اور فقہاء حضرات کیونکہ ان کے ہاں ترک عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس (ایمان کامل) پر جنت میں دخول اول کا مدار ہے۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے تمسکات (دو دلیلیں) اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِیْمَانِ لَا تَزِیْدُ وَ لَاتَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّهَا التَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ الَّذِیْ بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَهٰذَا لَایُتَصَوَّرُ فِیْهِ زِیَادَةٌ وَ لَانُقْصَانٌ حَتّٰی اَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهٗ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ فَسَوَاءٌ اَتٰی بِالطَّاعَاتِ اَوِ ارْتَکَبَ الْمَعَاصِیَ فَتَصْدِیْقُهٗ بَاقٍ عَلٰی حَالِهٖ لَا تَغَیُّرَ فِیْهِ اَصْلاً وَ الْاٰیَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰی زِیَادَةِ الْاِیْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰی مَا ذَکَرَهٗ اَبُوْحَنِیْفَةَ اَنَّهُمْ کَانُوْا اٰمَنُوْا فِی الْجُمْلَةِ ثُمَّ یَأْتِیْ فَرْضٌ بَعْدَ فَرْضٍ وَ کَانُوْا یُؤْمِنُوْنَ بِکُلِّ فَرْضٍ خَاصٍّ وَ حَاصِلُهٗ اَنَّهٗ کَانَ یَزِیْدُ بِزِیَادَةِ مَا یَجِبُ بِهِ الْاِیْمَانُ وَهٰذَا لَایُتَصَوَّرُ فِیْ غَیْرِ عَصْرِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی (ایمان کی حقیقت) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جا سکتا حتی کہ وہ آدمی جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے برابر ہے کہ وہ طاعات کو بجالائے یا معاصی کا ارتکاب کرے پس اس کی تصدیق علی حالہ باقی رہے گی اور اس میں بالکل تغیر نہ ہوگا، اور جو آیات ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں وہ محمول ہیں اس پر جس کو امام ابوحنیفہؒ نے ذکر کیا ہے، بے شک وہ (صحابہؓ) ایمان اجمالی لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض

آ تا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا کہ جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ المقام الثانی ان حقیقۃ الایمان الخ اس عبارت میں شارحؒ دوسرا مقام یعنی مسئلہ ثانی ذکر کر رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال اور تصور بھی نہیں ہوسکتا، حتی کہ جس آدمی کو ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی حاصل ہو تو اعمال و طاعات کرنے سے نہ اس کے ایمان میں اضافہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے نہ اس کے ایمان میں کمی واقع ہوگی بلکہ اس کی تصدیق (ایمان) اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ جو لوگ ایمان کی کمی وبیشی ہونے کے قائل ہیں وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کر رہی ہیں، مثلاً "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ" وغیرہ۔ تو ان آیات کا پھر کیا جواب ہوگا جو ایمان زیادہ ہونے پر دلالت کر رہی ہیں تو شارحؒ نے یہ بات "**و الأیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان الخ**" سے بیان کی ہے اور متعدد جواب دیئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق صحابہ کرامؓ ہیں کہ وہ اول ایمان اجمالی لائے تھے اور کہتے تھے کہ جو بھی آپ علیہ السلام لے کر آئے ہیں ان پر ہمارا ایمان ہے پھر چونکہ قرآن تیئس سال کے عرصہ میں نازل ہوا تھا، احکام کا نزول یکے بعد دیگرے ہوتا رہا اس پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز کا حکم آیا تو اس کی تصدیق کی، زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو پھر اس کی بھی تصدیق کی علیٰ ہذا القیاس۔ چونکہ آپ علیہ السلام کی زندگی میں آپ پر فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو چکا، لہٰذا آپ علیہ السلام کے بعد کے زمانہ میں "**مؤمن بہ**" یعنی "**مایجب بہ الایمان**" میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس جواب پر شارحؒ نے اگلی آنے والی عبارت میں اعتراض پیش کیا ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْاِيْمَانُ وَاجِبٌ اِجْمَالاً فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالاً وَتَفْصِيْلاً فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلاً وَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ اَزْيَدُ بَلْ اَكْمَلُ وَمَاذُكِرَ مِنْ اَنَّ الْاِجْمَالِيَّ لَايَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهٖ فَاِنَّمَا هُوَ فِي الْاِتِّصَافِ بِاَصْلِ الْاِيْمَانِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیل پر اطلاع پانا نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں کہ جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور تفصیلی ایمان واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی ایمان (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا ہے (ایمان اجمالی) ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے، وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے۔

قولہ و فیہ نظر لان الاطلاع الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ جواب دیا ہے کہ "مؤمن بہ" یعنی "ما یجب بہ الایمان" کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ فقط حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ہوسکتا تھا نہ کہ بعد میں، اس پر مجھے اعتراض ہے اس لئے کہ آپ علیہ السلام کے اور فرائض پر بھی اطلاع پانا ممکن ہے بایں معنی کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا جو کچھ آپ علیہ السلام لے کر آئے اس کی اجمالاً تصدیق کی پھر جیسے جیسے احکامِ اسلام پر اطلاع پائی تو ان کی تصدیق کی یعنی ان پر ایمان لایا تو دیکھئے اس کے ایمان میں بھی اضافہ ہوا "مؤمن بہ" کے اعتبار سے، نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں اجمالی ایمان لانا واجب اور جہاں احکام کا تفصیلی علم حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی لانا واجب ہے مثلاً اجمالی ایمان یہ ہے کہ تمام ضروریات دین میں آپ علیہ السلام کی تصدیق کرے اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ اسے نماز کی فرضیت کا علم ہوا تو اس پر ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ پھر روزے کی فرضیت کا علم ہوا تو اس پر بھی ایمان لائے پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا علم ہوا تو اس کی بھی تصدیق کرے اور ایمان لائے، حج کی فرضیت کا علم ہوا اس پر بھی ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ تو یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں اضافہ ہے اور یہ بات بھی عیاں ہے جیسا کہ ماقبل میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ تفصیلی ایمان کا درجہ اجمالی ایمان سے زائد ہے کیونکہ اجمالی ایمان کا متعلق صرف ایک چیز ہے وہ ہے "جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام" جبکہ تفصیلی ایمان کا متعلق متعدد چیزیں ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ، باقی ماقبل میں (شارحؒ نے فرمایا) ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ، ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس ایمان میں متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جو ایک ایک فرض پر علیحدہ علیحدہ ایمان لائے وہ بھی مومن ہے اور جو "جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام" پر ایمان لائے وہ بھی مومن ہے۔

وَ قِيْلَ اِنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْاِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْاَزْمَانِ لِمَا اَنَّهٗ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى اِلَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ اِنْعِدَامِ الشَّيْئِ لَا يَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْئٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلًا وَ قِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهٖ وَ اِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَ ضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهٗ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَ يَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ وَ مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْاِيْمَانِ فَقُبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَ لِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فَرْعُ مَسْاَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِنَ الْاِيْمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَانُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَاتَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر دوام اور جماؤ ہر ساعت میں اس ایمان پر زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ

ایمان از مان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ (ایمان) عرض ہے (دو زمانوں میں) باقی نہیں رہ سکتا مگر تجدد امثال کے ذریعے۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا حاصل ہونا شی میں کچھ زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ سواد جسم میں ہے مثلاً۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرے کا زیادہ ہونا ہے اور دل میں اس کے نور اور ضیاء کی چمک کا زیادہ ہونا ہے، اس لئے کہ وہ (چمک) اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جو لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہے، اس بات کے یقین ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ''تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے''۔

قولہ و قیل ان الثبات و الدوام الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ ''و قیل المراد'' تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے امام الحرمین جو شافعی المسلک ہیں اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے۔ اس جواب پر شارحؒ نے ایک اعتراض بھی کیا ہے۔ دوسرا حصہ ''و قیل المراد'' سے ''و من ذهب'' تک ہے اس حصے میں شارحؒ بعض حضرات کی طرف سے ایک جواب نقل فرما رہے ہیں۔ کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے، تیسرا حصہ ''و من ذهب'' سے ''و قال بعض المحققین'' تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ ایمان کی کمی و بیشی کو اس بات پر متفرع فرما رہے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں۔ چوتھا حصہ ''و قال بعض المحققین'' سے آخر تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ قاضی عضد الدین کی بات کو نقل فرما رہے ہیں کہ تصدیق (ایمان) زیادتی اور کمی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اب ہر ایک حصے کی تفصیل ملاحظہ کریں:

پہلا حصہ: و قیل ان الثبات و الدوام الخ یہ جواب امام الحرمین شافعی المسلک نے دیا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد امثال کی زیادتی ہے اور امثال کی زیادتی از مان کی زیادتی کی وجہ سے ہے وہ اس طرح کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے اور کیفیت عرض ہے تو مذکورہ تمام وسائط کی وجہ سے ایمان عرض ہوا۔ اور اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کا بقاء تجدّد امثال کے ذریعے ہوتا ہے یعنی ایک عرض موجود ہو جانے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اگلے آن میں اس کا مثل موجود اور پیدا ہوتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اس سے اگلے آن میں پھر اس کا مثل پیدا ہوتا ہے علی هذا القیاس۔

لہذا جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرے گا اس کے امثال بھی زیادہ موجود ہوں گے اور امثال کی زیادتی کی

وجہ سے اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا اور اس قدر ثبات اور دوام ہوگا کہ بنسبت اس شخص کے ایمان کے کہ جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ اور امثال نہ پائے گئے ہوں۔ اس پر شارحؒ نے "و فیه نظر" سے ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض: کسی شی کے فنا ہونے کے بعد اس کی مثل پیدا ہونے سے اس شی میں اضافہ نہیں ہوجاتا بلکہ سابقہ حالت پر اس کا بقاء رہتا ہے جیسے "سواد الجسم" میں جسم جوہر ہے اور سیاہی ایک عرض ہے تجدد امثال کی وجہ سے سیاہی میں اضافہ نہیں ہوا بلکہ جوں کی توں ہے لہٰذا مذکورہ جواب درست نہیں ہے۔

دوسرا حصہ: و قیل المراد زیادۃ ثمرته الخ بعض حضرات نے ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات کا یہ جواب دیا ہے کہ زیادتی سے مراد ایمان کے ثمرات ہیں یعنی رقت قلب، دل میں ایمان کی روشنی کا اضافہ، اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہونے اور ایمان کے نور کی چمک، تو اعمال صالحہ اختیار کرنے سے مذکورہ چیزیں حاصل ہوں گی جو ایمان کا اضافہ کہلاتی ہیں اور معاصی سے ایمان کا نور کم ہوجائے گا۔

تیسرا حصہ: و من ذهب الیٰ ان الاعمال الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی وبیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ آیا اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں، جو لوگ جزئیت کے قائل ہیں وہ کمی وبیشی کے قائل ہیں اور جو جزئیت کے قائل نہیں وہ کمی وبیشی کے بھی قائل نہیں ہیں کیونکہ اعمال میں تو کمی وبیشی ہوسکتی ہے مگر یقین میں جو ایمان ہے اس میں کمی وبیشی نہیں ہوسکتی۔

چوتھا حصہ: و قال بعض المحققین الخ صاحب مواقف قاضی عضد الدینؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت اگرچہ تصدیق ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق میں کمی وبیشی نہیں ہوتی بلکہ قوت وضعف کے اعتبار سے اس تصدیق میں تفاوت ضرور ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی مانند نہیں، امت کے افراد کی تصدیق میں ضعف ہے اور نبی علیہ السلام کی تصدیق میں قوت ہے اسی تفاوت کی وجہ سے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ" کیا تو اس پر ایمان نہیں رکھتا تو جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ "بَلٰی وَ لٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" کہ ایمان تو رکھتا ہوں لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ میرا دل مطمئن ہوجائے یعنی تصدیق میں اضافہ ہوجائے، تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فرمان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایمان (تصدیق) میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

بَقِیَ هٰهُنَا بَحْثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِیَّةِ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّ الْاِیْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَ اَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰی فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوْا یَعْرِفُوْنَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ كَمَا كَانُوْا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَ هُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِیْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ یَعْرِفُ الْحَقَّ یَقِیْنًا وَاِنَّمَا كَانَ یُنْكِرُ عِنَادًا

وَ اِسْتِكْبَارًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی وہ یہ ہے کہ بعض قدریہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان وہ معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد علیہ السلام کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسا کہ وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے، پر تصدیق کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو حق کو یقینا پہچانتے تھے اور صرف عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وجحدو بها الخ" ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دل ان کا یقین رکھتے تھے۔

قوله بقی ههنا بحث اٰخر وهو ان بعض القدرية الخ یہاں سے شارحؒ ایمان شرعی کے بارے میں آخری اور پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں اس سلسلہ میں شارحؒ نے اس مذہب کے بطلان پر اجماع اور دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

پانچواں مذہب بعض قدریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس قول کے بطلان پر اجماع ہے۔ نیز شارحؒ اس کے بطلان پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں:

دلیل نمبر (۱): اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو پھر اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) مومن ہوتے کیونکہ انہیں نبی علیہ السلام کی معرفت حاصل تھی ان کی کتابوں میں نبی آخر الزمان کے اوصاف مذکور تھے اور وہ نبی علیہ السلام کو اچھی طرح پہچانتے تھے جیسا کہ قرآن میں ہے "اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ" مگر اس کے باوجود وہ کافر تھے کیونکہ ان کو اگرچہ معرفت حاصل تھی مگر تصدیق حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

دلیل نمبر (۲): بعض کفار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کو حق کی معرفت اور یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں کہا گیا فرمان باری تعالیٰ ہے "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ" کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا انکار کیا حالانکہ وہ موسیٰ کے معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ان کا انکار کرتے تھے، تو دیکھئے کہ آل فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے حق ہونے اور سچے ہونے کا یقین تھا مگر عمداً سچائی کا انکار کر رہے تھے، تو معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

فَلَابُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ وَ اِسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَ اِعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِيْ اِيْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ وَ الْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ اَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمُصَدِّقِ وَ لِهٰذَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَ يُجْعَلُ رَأْسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَاِنَّهَا رُبَمَا يَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ

مَعْرِفَةُ انَّهُ' جِدَارٌ اَوْحَجَرٌ وَهٰذَا مَاذَكَرَهُ' بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصِّدْقَ اِلَى الْمُخْبِرِ حَتّٰى لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً۔

ترجمہ: پس ضروری ہے معرفتِ احکام اور استیقان کے درمیان اور تصدیق اور اعتقاد کے درمیان فرق بیان کرنا تا کہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور جو مذکور ہے بعض مشائخ کی کلام میں کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی ہو۔ اور وہ (تصدیق) امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو تمام عبادات کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ وہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہی وہ بات ہے کہ جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو مخبر کی طرف منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگر چہ معرفت ہے۔

قولہ فلا بد من بیان الفرق الخ اس عبارت میں شارحؒ معرفت واستیقان اور تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تا کہ تصدیق اور اعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور اول دو کا یعنی معرفت اور استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی کلام میں یہ بات مذکور ہے کہ تصدیق امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ثواب صرف فعل اختیاری پر ملتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے کے سبب اس کو رأس العبادات (تمام عبادات کی جڑ) قرار دیا گیا ہے، برخلاف معرفت کے وہ بسا اوقات بغیر کسب کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ کسی شخص کی نظر کسی جسم پر پڑی تو بلا ارادہ اس جسم کے دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معرفت اور تصدیق کے مابین نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے، تصدیق خاص ہے کیونکہ اس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے کبھی اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری، ''**و هذا ما ذكره بعض المحققين الخ**'' سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ تصدیق کے بارے میں میں نے اوپر جو ذکر کیا ہے اسی طرح بعینہ بعض محققین (صاحب توضیح) نے بھی تصدیق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتی کہ اگر بغیر اختیار کے سچائی کی نسبت دل میں واقع ہو گئی تو اس کو تصدیق نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معرفت کہیں گے کیونکہ معرفت بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ تصدیق۔

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذْ تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَ شَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَ الْقُبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَ الْاِيْقَاعِ نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَ صَرْفِ النَّظْرِ وَ رَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَ كَاَنَّ هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَ لَايَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ الْمَعْرِفَةُ لِاَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کی اقسام میں سے ہے اور وہ (علم) کیفیت نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور شک کیا ہم نے اس بات میں کہ وہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر اس کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو ہمیں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنیٰ ہے۔ ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کو پھیرنے اور موانع کو دور کرنے اور اس کے مثل میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے ایمان کا مکلف بنانا واقع ہوتا ہے اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کسبی اختیاری ہونے سے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کبھی اس کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ و هذا مشكل لان التصديق الخ ماقبل میں تصدیق کو امر کسبی و اختیاری قرار دیا گیا تھا، اس عبارت میں شارحؒ کو اس پر اعتراض ہے اور جواب بھی خود دے رہے ہیں۔

اعتراض: ماقبل میں کہا گیا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے جو کہ ایک عرض ہے اور کیفیت نفسانی وہ چیز ہے کہ جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو کہ جس میں روح ہو جیسے حیات، قدرت، ارادہ، علم، خوشی، غمی وغیرہ سب اعراض ہیں۔ اور فعل عرض کی ایک دوسری قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ اعراض کی اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں ایک دوسرے پر صادق نہیں آتیں، جب تصدیق منطقی نتیجۂ عرض ہے ادھر تصدیق ایمانی جب بعینہٖ تصدیق منطقی ہے تو وہ بھی عرض ہوگی تو تصدیق ایک کیفیت ہوئی فعل نہیں ہوسکتی تو پھر تصدیق کو فعل اختیاری کہنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہمیں دو چیزوں کے درمیان شک پڑتا ہے جیسے عالم اور حدوث کے درمیان، کہ آیا عالم اور حدوث کے درمیان نسبت ثبوتی ہے یا سلبی، اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم نے دلیل قائم کی "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ" نتیجہ نکلا "العالم حادث"، تو اس دلیل سے ہمیں نسبت ثبوتی کا پتہ چلا کہ عالم حادث ہے، تو دلیل قائم کرنے کے بعد جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے اس کو اذعان اور

قبول اور اسی کو حکم، تصدیق، اثبات اور ایقاع کہتے ہیں اور ادھر تمام عقلاء (فلاسفہ، مناطقہ) کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم اور اذعان وغیرہ دلیل اور برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہوتا ہے تو نتیجۂ تصدیق غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تصدیق، حکم، اثبات اور ایقاع وغیرہ سب سے اذعان مراد ہوتا ہے۔

جواب: "نعم تحصیل الخ" شارحؒ خود اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تصدیق اگرچہ اضطراری ہے مگر اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب وذرائع اختیاری ہیں مثلاً قوت عاقلہ کو اس کی طرف متوجہ کرنا تمام موانع اٹھانا اور اشکال اربعہ کے نتائج کے لئے تمام شرائط کی رعایت رکھنا، یہ سب کچھ بندے کے اختیار میں ہے اسی وجہ سے ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اختیاری ہے اور اسی اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق کے حصول کے لئے معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر کسی شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا سچا ہونا بغیر کسب واختیار کے آجائے تو اس کو مومن نہ کہا جائے گا کیونکہ یہ معرفت ہے نہ کہ تصدیق۔

نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَ لَابَأْسَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرْوِيْدَنْ وَ لَيْسَ الْاِيْمَانُ وَ التَّصْدِيْقُ سِوٰى ذٰلِكَ وَ حُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُنْكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَ اِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَ الْاِسْتِكْبَارِ وَ مَا هُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَ الْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو وہ تصدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس وقت وہ معنیٰ حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین، منکرین ہیں، ممنوع ہے (تسلیم نہیں ہے) اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے انکار باللسان اور عناد اور تکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہیں۔

قولہ نعم یلزم ان تکون المعرفة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے معرفت کے ایمان نہ ہونے کا اس وجہ سے انکار کیا ہے کہ وہ معرفت بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اگر معرفت کسب واختیار سے کسی کو حاصل ہو جائے تو پھر اس کو تم مومن کہو گے تو پھر ایسی صورت میں علی الاطلاق یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ معرفت کا نام ایمان نہیں ہے۔

جواب: جب کسی کو کسب واختیار کے ساتھ معرفت حاصل ہوگی تو پھر معرفت، معرفت نہ رہے گی بلکہ وہ تصدیق بن جائے گی اور اس کے دل میں ایسی کیفیت پیدا ہو جائے گی کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کسی

نے سوال کیا کہ ایسی معرفت تو بعض کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے تو کیا وہ بھی مؤمن ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ متکبر اور معاند کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے جو کہ کسبی و اختیاری ہو اگر مان بھی لیں تو پھر ان کا کافر ہونا انکار باللسان اور عناد و تکبر پر مصر رہنے کی وجہ سے ہوگا جو تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہے۔

وَالْاِيْمَانُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِيَادُ بِمَعْنٰى قُبُوْلِ الْاَحْكَامِ وَالْاِذْعَانِ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى مَا مَرَّ وَيُؤَيِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ بِالْجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ اَنْ يُّحْكَمَ عَلٰى اَحَدٍ بِاَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ اَوْ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِيْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰى ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں، اس لئے کہ اسلام وہ عاجزی کرنا ہے اور انقیاد احکام کو قبول کرنا اور ان کو مان لینے کے معنی میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس طریقے پر جو گزر چکی ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فاخرجنا من كان فيها الخ" اور حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں صحیح نہیں ہے کہ کسی ایک پر حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مومن نہیں۔ اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

قوله والايمان والاسلام واحد الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت میں اسلام کا معنی بیان کیا ہے اور ایمان و اسلام کے مابین نسبت تساوی پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ اسلام کا معنی خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنی عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنی ہے احکام کو قبول کرنا اور مان لینا یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔

دلیل نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے "فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ" (قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مومن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مومن نہ پایا سوا ایک مسلم گھرانے کے) اس بستی میں صرف حضرت لوط علیہ السلام کا گھرانہ مسلمان گھرانہ تھا اس کو عذاب سے بچایا باقی سب تباہ کر دیئے گئے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ہے، "من المؤمنين" مستثنیٰ منہ ہے اور "غير بيت من المسلمين" مستثنیٰ ہے، استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مومنین سے (جو کہ مستثنیٰ منہ ہے) اور مسلمین سے (جو کہ مستثنیٰ ہے) تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں متحد ہیں۔

دلیل نمبر (۲): وبالجملة الخ شریعت میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے مومن نہیں ہے یا وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے، جب ایسا کہنا صحیح نہیں ہے تو پھر ضروری ہے جو مسلم ہو وہ مومن بھی ہو۔

وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَايَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ لَا الْاِتِّحَادَ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا اَخْبَرَ مِنْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الْاِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِاُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقُبُوْلِ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْاِيْمَانُ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْاِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ۔

ترجمہ: اور مشائخ کی کلام سے یہ ظاہر ہے انہوں نے دونوں کا متغایر نہ ہونا مراد لیا ہے اس معنی کے ساتھ ان میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا، جیسا کہ کفایہ میں ذکر کیا گیا ہے، کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے کہ جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ امر ونہی قبول کئے بغیر متحقق نہیں ہوگا پس ایمان، اسلام سے حکم کے اعتبار سے جدا نہیں ہے۔ پس ان دونوں میں تغایر نہیں ہے۔

قولہ وظاھر کلام المشائخ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے جو دونوں کے درمیان نسبت تساوی (اتحاد) بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے دونوں (ایمان اور اسلام) کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر بحسب المفہوم تغایر نہ ہوتا۔ (تغایر کا معنی یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جائے) بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہے وہ مومن ہے اور جو مومن ہے وہ مسلم ہے۔

شارحؒ صاحب کفایہؒ کے قول کو بطور دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع وانقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر ونہی کی تصدیق ہی ایمان ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوتا تو دونوں (اسلام وایمان) میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہو اور جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا۔

وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهٗ مَا حُكْمُ مَنْ اٰمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْ اَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَاِنْ اَثْبَتَ لِاَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْاٰخَرِ فِيْهَا وَاِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ۔

ترجمہ: اور جو آدمی (ان دونوں کے درمیان) تغایر کو ثابت کرے تو اسے کہا جائے گا کیا حکم ہے اس شخص کا جو ایمان لے آیا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لے آیا اور ایمان نہیں لایا پس اگر ان دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ ومن اثبت التغایر الخ یہ بھی صاحب کفایہؒ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ دونوں میں اتحاد ہے بحسب

المصداق، اگر کوئی شخص دونوں میں تغایر کا قائل ہو تو اس کو ہم کہیں گے کہ بتایئے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے کہ جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے، اگر وہ ہر ایک کے لئے الگ الگ حکم ثابت کردے تو فبہا (ٹھیک ہے اس کی تغایر والی بات مانی جاسکتی ہے) اور اگر ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا بلکہ دونوں کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتا ہے تو پھر اس کے تغایر کا قول کرنا غلط اور باطل ہے، صاحب کفایہ کا کلام یہاں تک ختم ہوا۔

فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْآ اَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْاِسْلَامِ بِدُوْنِ الْاِيْمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ الْاِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَايُوْجَدُ بِدُوْنِ الْاِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْاٰيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ اِنْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْاِيْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ باری تعالیٰ کا فرمان "قالت الاعراب اٰمنا الخ" صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے متحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے، وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطنی کے، ایمان کے باب میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

قولہ فان قیل قولہ تعالیٰ الخ اس عبارت میں اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول "فلا یتغایران" سے ہے۔

اعتراض: صاحب کفایہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ دونوں (اسلام و ایمان) میں تغایر نہیں ہے بلکہ تغایر ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" قبیلہ بنو اسد کے لوگ صدقات کے لالچ میں قحط کے زمانے میں مدینہ میں آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے منافقانہ طور پر جبکہ دل میں کفر رکھتے تھے اسلام لے آئے یعنی کلمہ پڑھ لیا تاکہ عطیات کا کچھ حصہ ہمیں مل جائے، ادھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مذکورہ نازل فرمائی کہ جس میں اسلام کا اثبات کیا گیا اور ان کے ایمان کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں دونوں میں اتحاد اور نسبت تساوی کی نہیں ہے۔

جواب: آیت مذکورہ میں جس اسلام کا ذکر آیا ہے اس سے اسلام کا لغوی معنی مراد ہے (انقیاد ظاہری) یعنی ظاہری تابعداری کرنا ہے جبکہ اسلام شرعی کی بات ہو رہی ہے جو انقیاد باطنی و تصدیق قلبی کا نام ہے، انقیاد باطنی کے بغیر انقیاد ظاہری کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا زبان سے تلفظ کرنا ایمان نہیں کہلاتا، بہر حال آیت کا معنی یہ ہے کہ تمہارے قلوب میں تصدیق موجود نہیں ہے بلکہ مال کے لالچ میں تم نے ظاہری تابعداری اختیار کر لی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ تُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَ تُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَ تَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْأَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَيْهِ أَتَدْرُوْنَ مَا الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ إِقَامُ الصَّلٰوةِ وَإِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَ صِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَ سَبْعُوْنَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَ أَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ آپ علیہ السلام کا قول ہے کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور تو زکوٰۃ دے اور تو رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے (یہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام وہ اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی تو ہم جواب دیں گے کہ مراد اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات ہیں جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا اس قوم کو جو بطریق وفد آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہٗ پر ایمان لانا کیا ہے، تو انہوں نے کہا اللہ اور اس کا رسول ہی زیادہ جانتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں اور ان میں سے اعلیٰ "لا الہ الا اللّٰہ" کہنا اور ان میں سے ادنی راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

قولہ فان قیل قولہ علیہ السلام ان تشھد الخ اس عبارت میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ اعتراض کا تعلق دونوں میں تغایر کے ثبوت سے ہے۔

اعتراض: جبرئیل علیہ السلام نے آپ علیہ السلام سے اسلام کے متعلق پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے تو آپ علیہ السلام نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی، اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) روزہ رکھنا (۴) حج کرنا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام، اقرار بالشہادتین اور اعمال کے مجموعے کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو دونوں میں تغایر ثابت ہے۔

جواب: یہاں اس حدیث میں اسلام کی حقیقت بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات بتلانا

مقصود ہے، اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں جیسا کہ قبیلہ عبدالقیس کا نمائندہ وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں آیا آپ علیہ السلام نے ان سے ایمان کے بارے میں دریافت کیا کہ ایمان کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں تو پھر آپ علیہ السلام نے ایمان کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی ہے وہ اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوۃ دینا (۳) رمضان المبارک کے روزے رکھنا (۴) اور مال غنیمت سے خمس دینا، حالانکہ اعمال اہل السنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس سے ایمان کے ثمرات مراد ہیں۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے **''الایمان بضع و سبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله و ادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق''** اس حدیث میں قول (لا الہ الا اللہ یعنی اقرار بالشہادتین) اور اعمال (**اماطة الاذی عن الطریق**) دونوں کے مجموعے کو ایمان قرار دیا گیا ہے حالانکہ اہل السنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں لامحالہ یہاں بھی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال، ایمان کے ثمرات ہیں۔

وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهٗ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الْاِيْمَانِ عَنْهُ وَ لَايَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَامَحَالَةَ وَاِنْ كَانَ لِلتَّاْدِيْبِ وَ اِحَالَةِ الْاُمُوْرِ اِلٰى مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِلشَّكِّ فِى الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ لَا فِى الْاٰنِ وَالْحَالِ اَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَوْ لِلتَّبَرُّءِ عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِهٖ وَالْاِعْجَابِ بِحَالِهٖ فَالْاَوْلٰى تَرْكُهٗ لِمَا اَنَّهٗ يُوْهِمُ بِالشَّكِّ وَلِهٰذَا قَالَ لَا يَنْبَغِيْ دُوْنَ اَنْ يَّقُوْلَ لَايَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اِذَالَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَامَعْنٰى لِنَفْيِ الْجَوَازِ كَيْفَ وَ قَدْ ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتّٰى الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ۔

ترجمہ: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے صحیح ہے یہ کہنا ''اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا'' اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ''اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَآءَ اللّٰهُ'' (میں ان شاء اللہ مومن ہوں) اس لئے کہ یہ (ان شاء اللہ کہنا) اگر شک کے لئے ہے تو یقیناً یہ کفر ہے اور اگر ادب کے لئے ہو اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے ہو نہ کہ اب اور فی الحال یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اپنے نفس کے تزکیہ سے برأت حاصل کرنے کے لئے اور خود پسندی کی برأت کے لئے ہو تو اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اسی وجہ سے ماتنؒ نے ''لاینبغی'' فرمایا ہے ''لایجوز'' نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں، کیسے ناجائز ہوسکتا جبکہ اس کی جانب بہت سے سلف حتی کہ صحابہ اور تابعین گئے ہیں۔

قوله و اذا وجد من العبد التصديق والاقرار الخ یہ مسئلہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہو گئی تو وہ بندہ بلاشبہ مومن ہے، اب آیا اس کو "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا کیسا ہے؟ شوافع کہتے ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا مستحب ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مکروہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں تو ایک اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور کو اللہ کے حوالے کر دینا مناسب ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا" اور "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْشَاءَ اللّٰہُ اٰمِنِيْنَ" اور آپ علیہ السلام جب قبرستان تشریف لے جاتے تو فرماتے "السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون" حالانکہ لحوق یقینی ہے مگر پھر بھی ادب ملحوظ ہے نیز صحابہ کرامؓ ہر وقت خطرہ محسوس کرتے ہوئے استغفار کرتے تھے اور روتے رہتے تھے کہ کہیں ایمان سلب نہ ہو جائے، تو یہ مذکورہ تمام وجوہ اس پر دال ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا مستحب ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا مناسب نہیں ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مناسب ہے، یہی مذہب ماتنؒ کا ہے، حنفیہ حضرات کے دلائل:

دلیل نمبر (۱): استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عطاءؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے "نحن المسلمون و المؤمنون" ایک آدمی نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہا تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے تو کہنے لگا جی ہاں، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تم یوں کہو "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا"، پھر آپؓ نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ" یہ دلائل حنفیہ حضرات کے تھے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر مومن بندے نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" شک کی بناء پر کہا تو یقیناً یہ کفر ہوگا، ہاں البتہ چار وجوہ کے اعتبار سے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا جائز ہوگا۔ مگر اس کا ترک اولیٰ ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالہ کرنا۔

(۲) انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے نہ کہ فی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا۔

(۴) اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا

جائز ہوگا۔ مگر لفظ انشاء اللہ کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

شارحؒ فرمارہے ہیں کہ اسی وجہ سے (کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب) ماتنؒ نے "لایجوز" نہیں کہا بلکہ "لاینبغی" کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے انشاء اللہ نہیں کہا تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے بلکہ ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سارے صحابہ کرامؓ اور تابعین حضرات "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کے جواز کے قائل ہیں۔

وَلَیْسَ ھٰذَا مِثْلُ قَوْلِکَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ تَعَالٰی لِاَنَّ الشَّبَابَ لَیْسَ مِنْ اَفْعَالِہِ الْمُکْتَسَبَۃِ وَلَا مِمَّا یُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَیْہِ فِی الْعَاقِبَۃِ وَالْمَآلِ وَلَا مِمَّا یَحْصُلُ بِہٖ تَزْکِیَۃُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِکَ اَنَا زَاھِدٌ مُتَّقٍ اِنْشَآءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور نہیں ہے یہ (اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ) تیرے قول اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کی مثل، اس لئے کہ شباب (جوانی) افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر بقاء متصور ہے انجام کار اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن کے ذریعے تزکیہ نفس اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تیرے قول "اَنَا زَاھِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی" کے مثل ہے۔

قولہ ولیس ھذا مثل قولک اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی الخ شارحؒ صاحب کفایہ کی بات نقل کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں کہ صاحب کفایہ نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا اس طرح مہمل اور باطل ہے جیسا کہ "اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا مہمل اور باطل ہے گویا کہ ان کے ہاں "اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" اور "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہنا دونوں برابر ہیں (مہمل ہونے میں) شارحؒ یہاں سے ان کی تردید فرمارہے ہیں تین وجوہ سے کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ"، "اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کے مثل نہیں ہے، لہٰذا مومن کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے، وہ تین وجوہ یہ ہیں:

(۱) شباب امر کسبی واختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کسبی واختیاری ہے۔

(۲) شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف ایمان کے اس پر بقاء متصور ہے۔

(۳) شباب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو بخلاف ایمان کے وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہوسکتا ہے، لہٰذا مذکورہ تین وجوہ سے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ"، اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کے مثل نہیں ہے بلکہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ"، "اَنَا زَاھِدٌ مُتَّقٍ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کے مثل ہے کیونکہ زہد وتقویٰ امر کسبی اور اختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں بھی مبتلا ہوجاتا ہے۔ جس طرح زہد وتقویٰ میں استثناء بالاتفاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَ ذَھَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِیْنَ اِلٰی اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ ھُوَ حَقِیْقَۃُ التَّصْدِیْقِ الَّذِیْ بِہٖ یَخْرُجُ عَنِ الْکُفْرِ

لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ فِيْ نَفْسِهٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِيْ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقتِ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا الخ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

قولہ وذهب بعض المحققين الخ استثناء کے جواز کے بارے میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق تو بندے کو کفر سے خارج کر دیتی ہے جو بندے کو حاصل ہے، لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اس لئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ افرادِ امت کی تصدیق سے انبیاء کی تصدیق اقویٰ ہے (اس پر گفتگو ماقبل میں گزر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل کا حصول جو عذاب سے نجات دینے والی ہے اور مرتے دم تک باقی رہے اسی کی طرف اشارہ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ" ایسی تصدیق اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسی وجہ سے استثناء جائز ہوگا اور "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ"، "اَنَا مُؤْمِنٌ كَامِلٌ نَاجٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى" کے معنی میں ہوگا۔

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اَنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَّاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ وَالْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ مَّاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَ الطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ اِبْلِيْسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَبِقَوْلِهٖ السَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَشَارَ اِلٰى اِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح ہے کہ کہا جائے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ" اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اعتبار ایمان اور کفر اور سعادت اور شقاوت میں خاتمے کا ہے یہاں تک کہ وہ مومن سعید ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں کفر اور عصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ" اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں

''السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه'' ماتنؒ نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف نبی علیہ السلام کے فرمان سے۔

قوله و لما نقل عن بعض الاشاعرة الخ جواز استثناء کے بارے میں ایک اور دلیل کا ذکر ہے جو بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ ایمان وکفر اور سعادت وشقاوت کے لحاظ سے اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتی کہ مومن سعید ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو۔ چاہے ساری زندگی کفر وعصیان پر رہا ہو۔ اور کافر شقی ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا ہو، چاہے اس نے ساری زندگی تصدیق اور طاعت پر گزاری ہو، لہٰذا بندے کو جب خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے تو ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے ''اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ'' کہنا درست ہوگا اس پر بعض اشاعرہ نے ایک آیت اور ایک حدیث سے استدلال کیا ہے:

آیت: فرمان باری تعالیٰ ہے: ابلیس کے حق میں: ''و کان من الکافرین'' کہ شیطان سے ایمان سلب کرلیا گیا ہے اور آئندہ بھی وہ مسلوب ہوگا اس سے پہلے وہ اونچے رتبہ کا مالک تھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''و کان من الکافرین'' کہ وہ پہلے سے کافرین میں سے تھا چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہوتا ہے اس کے بارے میں کسی کو حال معلوم نہیں اس لئے ایمان کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہے۔

حدیث: آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''السعید من سعد فی بطن امه و الشقی من شقی فی بطن امه'' کہ جو نیک بخش ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بدبخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے، زندگی بھر جو چاہے کرتا رہے ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے نے جو اس کی سعادت وشقاوت لکھی ہے وہی آخر کار سامنے منظر پر آئے گی اور اسی حال پر ہی اس کا انتقال ہوگا، لہٰذا سوء خاتمہ کا خوف ہے۔

وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى بِاَنْ يَّرْتَدَّ بَعْدَ الْاِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ بِاَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور سعید بھی شقی ہوجاتا ہے بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہوجائے (نعوذ باللہ من ذلك) اور شقی بھی سعید ہوجاتا ہے، اس طرح کہ کفر کے بعد مومن ہوجائے۔

قوله والسعید قد یشقی الخ ماتنؒ نے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سعید بعض دفعہ شقی بھی ہوجاتا ہے بایں طور کہ ایمان لانے کے بعد (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے اور بعض دفعہ شقی سعید بھی ہوجاتا ہے بایں طور کہ کفر کے بعد وہ ایمان لے آئے اور طاعت وعبادت کرنے لگے۔

وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَ الْاِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا اَنَّ الْاِسْعَادَ تَكْوِيْنُ السَّعَادَةِ وَالْاِشْقَاءَ تَكْوِيْنُ الشَّقَاوَةِ وَلَا تَغَيُّرَ عَلَى اللّٰهِ وَلَا عَلٰى صِفَاتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ

الْقَدِيْمَ لَايَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالانکہ وہ دونوں (اسعاد اور اشقاء) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس لئے کہ اسعاد، سعادت کی تکوین اور اشقاء شقاوت کی تکوین (خلق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

قولہ والتغير يكون على السعادة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف، مگر اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد بمعنی تکوین سعادت اور اشقاء بمعنی تکوینِ شقاوت ہے اس تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس اسعاد اور اشقاء میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا جیسا کہ اس بندہ کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتت کا تعلق ہوتا ہے صفت تکوین (خلق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنٰى لِاَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِيْمَانِ وَالسَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنٰى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَاِنْ اُرِيْدَ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَاقَطْعَ بِحُصُوْلِهٖ فِي الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِحُصُوْلِهٖ فِي الْحَالِ اَرَادَ الْاَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ اِلَى الْمَشِيَّةِ اَرَادَ الثَّانِيَ۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے کہ جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے۔ فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا فی الحال، تو اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کی طرف سپرد کیا اس نے دوسرا معنی مراد لیا۔

قولہ والحق انه لا خلاف في المعنىٰ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ اختلاف لفظی ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنیٰ ہیں (۱) تصدیق واقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز کہ جس پر نجات مرتب ہے، چنانچہ جس نے "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہا اس نے بھی صحیح کہا کیونکہ اس نے پہلا معنی مراد لیا

ہے اور جس نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کہا اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے دوسرا معنیٰ مراد لیا ہے۔

وَ فِیْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلٰی فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِیَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَیْنَ اللّٰهِ وَ بَیْنَ ذَوِی الْاَلْبَابِ مِنْ خَلِیْقَتِهٖ لِیُزِیْحَ بِهَا عِلَلَهُمْ فِیْمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَّصَالِحِ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَی الرَّسُوْلِ وَالنَّبِیِّ فِیْ صَدْرِ الْکِتَابِ حِکْمَةٌ اَیْ مَصْلِحَةٌ وَّعَاقِبَةٌ حَمِیْدَةٌ۔

ترجمہ: اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رُسل) رسول کی جمع ہے فعول کے وزن پر رسالۃ سے ہے اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی) ہے اللہ کے درمیان اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان، تاکہ اللہ تعالیٰ اس (سفارت) کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں کہ جن سے ان کی عقلیں قاصر ہیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسال رُسل میں) حکمت یعنی مصلحت ہے اور اچھا انجام ہے۔

قولہ وفی ارسال الرسل جمع رسول الخ ماتنؒ احوال آخرت سے فراغت کے بعد اب یہاں سے نبوت اور احوال نبوت کو بیان کریں گے، ماتنؒ نے فقط اتنی بات کہی ہے کہ پیغمبروں کے بھیجنے میں حکمت ہے یعنی مصلحت اور اچھا انجام ہے، اس پر شارحؒ نے چند باتیں کہی ہیں: (۱) رُسل رسول کی جمع ہے جو فعول کے وزن پر ہے رسالت سے مشتق ہے (۲) رسالت کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ رسالت، اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندے کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے (۳) رسالت وسفارت کی غرض اور مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض کا ازالہ فرمانا ہے اور ان کے شکوک وشبہات وجہالت کا ازالہ کرنا ہے خواہ وہ امور دنیا (جیسے عدل وانصاف کے قوانین) سے متعلق ہوں یا امور آخرت (جیسے ثواب ابدی وغیرہ) سے متعلق ہوں کیونکہ عقول انسانی بذاتِ خود ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں (۴) نبی اور رسول میں کیا فرق ہے اس کا ذکر شروع کتاب میں ہو چکا ہے۔

فائدہ: شارحؒ نے رسالت کا جو معنیٰ بیان کیا ہے اس سے ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آئے ہیں خواہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ہوں۔ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں "وَاِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ" ان کی یہ بات انتہائی قبیح ہے، اس لئے کہ اس بات سے کتے اور خنزیر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ آیت میں امت سے مراد گروہ انسانی ہیں، یہ آیت "عام مخصوص منه البعض" ہے مالکیہ حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہر جنس حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے۔

وَ فِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَی الْوُجُوْبِ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ بِمَعْنٰی اَنَّ قَضِیَّةَ

الْحِكْمَةَ تَقْتَضِيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحِكَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِيْ طَرْفَاهُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ارسال واجب ہے۔ اللہ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا اس کو مقتضی ہے اس لئے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سُمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور ممکن بھی نہیں کہ جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی طرف بعض متکلمین گئے ہیں۔

قولہ و فی ھذا اشارۃ الیٰ ان الارسال الخ اس عبارت میں شارحؒ نے ارسال رُسل کے متعلق چار مذاہب کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رُسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ (۲) ارسال رُسل واجب تو ہے لیکن اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے بمقتضائے حکمت، یہ ماتریدیہ کا مسلک ہے۔ دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے کہ اس کے ترک پر اللہ قادر نہیں اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے بایں معنی نہیں کہ اس کے ترک پر قادر نہیں بلکہ بایں معنیٰ کہ عادت الٰہیہ ارسال رُسل کے متعلق جاری ہے کیونکہ حکمت و مصلحت اس ارسال رُسل کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس ارسال کا ترک جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ قادر بھی ہیں۔ (۳) ارسال رُسل ممتنع ہے یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے اس پر انہوں نے چند دلائل پیش کئے ہیں مگر وہ سب مخدوش و باطل ہیں:

دلیل نمبر (۱): رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے اس کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا ہے اور اس پر یقین رکھنے کا کوئی ذریعہ و وسیلہ ہی نہیں ہے کہ یہ (کہ میں نے تمہیں رسول بنایا ہے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ہوسکتا ہے یہ کسی اور کا کلام ہو مثلاً کسی جن وغیرہ کا۔

جواب: یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا کر دیں کہ جو اللہ کی کلام پر دلالت کر رہی ہو یا پھر علم بدیہی عطا فرما دیں۔

دلیل نمبر (۲): وحی لانے والے بقول آپ کے فرشتہ (جبرئیل امین) ہے اس میں دو احتمال ہیں یا مجسم ہے یا غیر مجسم (یعنی مجرد عن الجسم) اول صورت میں حاضرین میں سے ہر ایک کو نظر آنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے اور ثانی صورت میں مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے اور بغیر دیکھے رسول کیسے یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز مجھے سنائی دی ہے وہ جبرئیل کی ہے شیطان کی نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ رویت کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں وہ اس بات پر قادر ہیں کہ اپنے رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسروں پر مخفی رکھیں۔

براہمہ ارسال کو محال تو نہیں کہتے مگر یہ کہتے ہیں کہ ارسال رُسل کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ جو احکام رسول لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عقل کے موافق ہوں گے یا عقل کے خلاف ہوں گے، اول صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا رسول کے لانے کی حاجت نہیں، دوسری صورت میں آدمی خود ان کو رد کر دے گا اگرچہ رسول بھی لائے، اس لئے ارسال رُسل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن وقبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے ارسال رُسل کی حاجت ہے۔

(۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضّل واحسان کی وجہ سے ہے بایں معنیٰ کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادہ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاغراض نہیں ہوتے، جو کام وہ چاہتے ہیں بغیر کسی غرض وحکمت ومصلحت کے اور بغیر کسی داعی وغیرہ کے کرتے ہیں یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔

شارحؒ نے "ولا یمکن" سے (باوجود خود اشعری ہونے کے) جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی وُقُوْعِ الْاِرْسَالِ وَفَائِدَتِهٖ وَ طَرِيْقِ ثُبُوْتِهٖ وَ تَعْيِيْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی طرف اور اس کے فائدے کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف کہ جن کی رسالت ثابت ہے، تو مصنفؒ نے فرمایا:

قولہ ثم اشار الی وقوع الارسال الخ یہاں سے شارحؒ ماتن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "**وقد ارسل اللّٰه الخ**" سے وقوع ارسال کی طرف اور "**مبشرین و منذرین و منبین الخ**" سے فائدہ ارسال کی طرف اور "**وایدهم الخ**" سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور "**اول الانبیاء الخ**" سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔

وَقَدْ اَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰی رُسُلاً مِنَ الْبَشَرِ اِلَی الْبَشَرِ مُبَشِّرِيْنَ لِاَهْلِ الْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالثَّوَابِ وَمُنْذِرِيْنَ لِاَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ بِالنَّارِ وَ الْعِقَابِ فَاِنَّ ذٰلِكَ مِمَّا لَاطَرِيْقَ لِلْعَقْلِ اِلَيْهِ وَاِنْ كَانَ فَبِاَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ لَا يَتَيَسَّرُ اِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر ومعصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے والے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب وثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی سہی تو نظر دقیق سے ہو گی جو اکا دکا

ہی کو میسر ہے۔

قولہ وقد ارسل الله تعالیٰ رسلاً الخ یہاں سے ماتنؒ نے وقوع ارسال کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو انسانوں کے پاس پیغمبر بنا کر بھیجا تا کہ امت کو ان سے انس رہے اور اس سے استفادہ کرسکیں اور وہ انبیاء کی اطاعت کریں اور ان کی نافرمانی سے بچیں تا کہ انبیاء اپنی اطاعت کرنے والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری سنائیں اور نافرمانوں کو دوزخ اور آگ سے ڈرائیں، یہ ثواب اور عقاب اور ان کے اسباب کا علم ایسی چیز ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اگر ہو بھی سہی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا ہی کو میسر ہوگی باقی لوگوں کا کیا حال ہوگا اس لئے حکمت خداوندی کا تقاضا ہوا کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

فائدہ: ماتنؒ کا کلام "من البشر الی البشر" اکثر کے اعتبار سے ہے ورنہ حضور علیہ السلام (جن وانس) کی جانب مبعوث ہیں یعنی جن اور بشر دونوں کے رسول تھے، نیز "الی البشر" سے عام بشر مراد ہیں تا کہ فرمان باری تعالیٰ "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا" سے اشکال وارد نہ ہو، کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر ماتنؒ نے "رسلاً من البشر" کیوں فرمایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں بلکہ انبیاء بشر کو اللہ تعالیٰ کے احکام و پیغامات پہنچانے کے اعتبار سے ہیں۔ یعنی ملائکہ رسول "الی عامة البشر" نہیں بلکہ "الی الانبیاء البشر" ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا جنات رسول ہوتے ہیں یا نہیں، بعض حضرات اس کے قائل ہوئے ہیں وہ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ" میں منکم کی ضمیر خطاب جن وانس دونوں کو شامل ہے، بعض حضرات نے اس کا انکار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے، جیسا کہ وہ جنات جنہوں نے آپ علیہ السلام سے بطن نخلہ میں قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا جس کا واقعہ سورۃ جن میں مذکور ہے۔

وَمُبَيِّنِيْنَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ مِنْ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ فَاِنَّهٗ تَعَالٰى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَاَعَدَّ فِيْهِمَا الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِيْلُ اَحْوَالِهِمَا وَطَرِيْقُ الْوُصُوْلِ اِلَى الْاَوَّلِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الثَّانِيْ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَكَذَا خَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِّ الْاِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَا۔

ترجمہ: اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو کہ جن کی طرف وہ لوگ محتاج ہیں یعنی دنیا اور دین کے امور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت کو اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور ان میں ثواب اور عقاب کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں کے احوال کی تفاصیل اور اول کی طرف پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے

بارے میں عقل مستقل نہیں ہے اور اسی طرح اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کے لئے عقل اور حواس کو مستقل نہیں بنایا۔

قوله و مبينين للناس ما يحتاجون الخ یہاں سے ماتنؒ فائدہ ارسال رُسل کو بیان فرمارہے ہیں کہ ارسال رسل میں بڑی حکمت اور بندوں کے دنیوی اور اخروی بہت فائدے ہیں مثلاً جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان امور میں انبیاء کے ذریعے ان کی مدد کرنا، ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو انبیاء کے واسطہ سے بیان کرنا کہ جنہیں تجربہ کے ذریعے جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں اور زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں، اسی طرح افراد انسانی کو ان کی صلاحیت واستعداد کے مطابق علم وعمل میں ان کو کامل بنانا اسی طرح نیک اعمال کی طرف لوگوں کو رغبت دلانے کے لئے اطاعت گزاروں کو ثواب کی تفاصیل سے آگاہ کرنا اور برے اعمال سے لوگوں کو بچانے کے لئے نافرمانوں کو عقاب کی تفاصیل سے آگاہ کرنا وغیرہ۔ مذکورہ تمام امور کہ جن تک عقل اور حواس کی رسائی ناممکن ہے وہاں ارسال رسل کے ذریعہ مخلوق خدا کی مدد کرنا ہے تو ارسال رسل میں بے شمار فوائد ہیں۔

وَكَذَا جَعَلَ الْقَضَايَا مِنْهَا مَاهِيَ مُمْكِنَاتٌ لَاطَرِيْقَ اِلَى الْجَزْمِ بِاَحَدِجَانِبَيْهَا وَمِنْهَامَاهِيَ وَاجِبَاتٌ اَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُلِلْعَقْلِ اِلَّابَعْدَ نَظْرٍدَائِمٍ وَبَحْثٍ كَامِلٍ لَوِ اشْتَغَلَ الْاِنْسَانُ بِهٖ لَتَعَطَّلَ اَكْثَرُ مَصَالِحِهٖ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَرَحْمَتِهٖ اِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَيَانِ ذٰلِكَ كَمَاقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۔

ترجمہ: اور اسی طرح (اللہ تعالیٰ نے) کچھ قضایا (احکام) بنائے ہیں کچھ ان میں سے ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک جانب کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات ہیں یا ممتنعات ہیں جو عقل کے لئے ظاہر نہیں ہوں گے مگر دائمی نظر کے بعد اور کامل بحث کے بعد اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام معطل ہو جائیں پس ہوگا اللہ کے فضل اور رحمت میں سے رسولوں کا بھیجنا اس بات کو بیان کرنے کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا "وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ"۔

قوله و كذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں ہے مثلاً بعض قضایا ممکن بالذات ہیں اور کچھ واجب ہیں اور کچھ ممتنع ہیں، اول کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کی صفت سمع وبصر کا ثبوت، حشر الاجساد، سدرۃ المنتہیٰ کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، امام مہدی کا ظہور، دجال کا ظہور، وغیرہ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یعنی عدم اور وجود، کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ارسال رسل کی ضرورت پیش آئی، ثانی کی مثال جیسے عالم کا حادث ہونا، اور وجود واجب تعالیٰ، ثالث کی مثال جیسے شریک الباری اور اللہ تعالیٰ کا کسی مکان اور جہت میں ہونا یہ امور ممتنع ہیں، تو

مذکورہ چیزیں (احکام) ایسی ہیں کہ انسان کو حاصل نہ ہو سکیں گی۔

اگر کسی کو نظر و استدلال سے معلوم ہو جائیں تو پھر ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے، دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہیں ملے گی، اس کے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل اور احسان فرمایا کہ مذکورہ احکام و احوال کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل یعنی انبیاء کو بھیج دیا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے "وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ" آپ علیہ السلام کا سب کے لئے رحمت ہونا ظاہر ہے حتی کہ کفار کے لئے بھی، کیونکہ دوسری کافر قومیں مسخ کردی جاتی تھیں۔

وَاَيَّدَهُمْ اَيِ الْاَنْبِيَاءَ بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِيَ اَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّي الْمُنْكِرِيْنَ عَلٰى وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِيْنَ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمِثْلِهٖ۔

ترجمہ: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی خرق عادت معجزات سے، معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر عادت کے خلاف ظاہر ہو منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریقے پر کہ منکرین کو اس کی مثل لانے سے عاجز کردے۔

قولہ وایدھم ای الانبیاء بالمعجزات الخ یہاں سے ماتنؒ نبوت کے طریق ثبوت کو بیان کر رہے ہیں یعنی ان طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں کہ جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے ان میں سے معجزات ہیں جو دلیل نبوت ہیں معجزہ ایک خلاف عادت چیز ہوتی ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ فقط انبیاء و رسل کے ہاتھ پر ظاہر فرماتے ہیں کہ جس کا انسانوں سے صدور و ظہور عادۃً محال ہے۔

فائدہ: اگر امر خارق عادت کا ظہور مدعی نبوت کے ہاتھ پر مکذبین نبوت کے الزام اور تعجیز کے لئے ہو تو وہ معجزہ ہے اور اگر دعوئ نبوت نہ ہو بلکہ کسی شخص کی تکریم کے لئے امر خارق عادت کا ظہور ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی ہو۔ اور اگر کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظہور ہو کہ جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر بندے کی غرض کے موافق کافر و فاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اس کو اہانت کہتے ہیں جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تا کہ صحیح ہو جائے تو جو صحیح آنکھ تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَا التَّاْيِيْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَا وَجَبَ قُبُوْلُ قَوْلِهٖ وَلَمَا بَانَ الصَّادِقُ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهٖ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَاِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ: اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہوتی تو اس (نبی کے) قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا

اور دعویٰ رسالت میں صادق، کاذب سے جدا نہ ہوتا اور معجزہ کے ظہور کے وقت یقین حاصل ہو جاتا ہے اس نبی کی سچائی کا عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر، بایں طور پر کہ اللہ تعالیٰ سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں معجزہ کے ظہور کے وقت اگر چہ علم پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

قوله و ذلك لانه لا لو التائيد الخ اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید اس لئے فرماتے ہیں تا کہ دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جائے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ معجزات ظاہر ہوئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور وہ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ نیز ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی عادی ہے یعنی اللہ نے یہ عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا ہو فرما دیتے ہیں اگر چہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے یعنی علم ضروری پیدا نہ کرنا مگر محض امکان، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ آنے والی عبارت میں ایک مثال سے وضاحت فرمائی گئی ہے، اگر اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو پھر کون انبیاء کی نبوت کا اقرار کرتا اور سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز کیا جاتا، اس لئے حکمت خداوندی کا مقتضیٰ یہ تھا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَذٰلِكَ كَمَا ادَّعٰى اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَ قُمْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهٖ فِيْ مَقَالَتِهٖ وَ اِنْ كَانَ الْكِذْبُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْكَانَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى التَّجْوِيْزِ الْعَقْلِيِّ لَا يُنَافِيْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ: اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی ایک نے جماعت کے سامنے دعویٰ کیا کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ کو کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو پھر آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ کھڑے ہوں تو بادشاہ نے ایسے ہی کیا تو جماعت کو علم قطعی عادی حاصل ہو جاتا ہے اس شخص کے سچے ہونے کا اس کی بات میں اگر چہ فی نفسہ کذب ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقل کے علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہمارا یقین کر لینا اس بات کا کہ جبل احد سونا نہیں بنا ہے باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔

قوله و ذلك كما ادعى احد بمحضر من جماعة الخ اس عبارت میں شارحؒ مثال پیش کر رہے ہیں کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد اور رسول ہوں، لوگ اس کے ثبوت پر دلیل کا مطالبہ کریں تو وہ شخص بادشاہ کو کہے کہ اگر میں آپ کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچا ہوں تو پھر آپ خلاف عادت اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں تا کہ لوگوں کو یقین ہو جائے کہ میں آپ کا واقعۃً

رسول اور قاصد ہوں، تو بادشاہ اگر ایسا کرے تو یقیناً لوگوں کو اس شخص کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔

اگر چہ اس شخص کا اپنے دعویٰ میں کاذب ہونا فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اپنی جگہ سے اٹھنا اس شخص کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو مثلاً وہ شخص اس کی رعایا کا ایک فرد ہے اس کی ذاتی خواہش کو پورا کرنے کے لئے اپنی جگہ سے خلاف عادت اٹھ کھڑا ہو، بہر حال محض امکان ذاتی، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ جبل احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں ہے۔ لہٰذا نہ بننے کا ہمیں یقین ہے، تو دیکھئے امکان ذاتی نے علم یقین کو زائل نہیں کیا ہے۔

فَكَذَا هٰهُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهٖ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ وَلَا يُقْدَحُ فِيْ ذٰلِكَ اِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ كَوْنِهَا لَا لِغَرْضِ التَّصْدِيْقِ اَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيْقِ الْكَاذِبِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يُقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ الْحِسِّيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ۔

ترجمہ: پس اسی طرح یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کی سچائی کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے مثل حواس کے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونے کا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے کا امکان اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا جس طرح آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ مضر نہیں ہے اس معنیٰ کے ساتھ کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کچھ محال لازم نہیں آتا۔

قولہ فکذا ھٰھنا یحصل العلم بصدقہ الخ قبل میں یہ اصول مسلم آپ کے سامنے آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے، لہٰذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو دیکھنے والوں کے دل میں اس کی سچائی کا علم ضروری عادی پیدا ہو گیا جیسا کہ حواس کے ذریعے علم ضروری پیدا ہو جاتا ہے، اگر چہ اس میں عدم صدق کے بہت امکانات واحتمالات موجود ہیں مگر امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ ٹھنڈی ہو گئی تھی مگر اس امکان کے باوجود کوئی شخص آگ میں نہیں کودتا کیونکہ اس کو یقین کامل ہے کہ آگ مجھے جلا دے گی، تو جس طرح آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے مگر یہ امکان علم یقینی یعنی آگ کے جلانے کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہور معجزہ کے وقت اس کے دعویٰ رسالت میں اگر چہ عدم صدق کا امکان ہے مگر یہ امکان ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دلوں میں علم ضروری عادی کے پیدا ہو جانے کے منافی نہیں ہے۔

وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ اَمَّا نُبُوَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلٰى اَنَّهُ قَدْ اُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهٖ نَبِيٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَ كَذَا السُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ فَاِنْكَارُ نُبُوَّتِهٖ عَلٰى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہرحال آدم علیہ السلام کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو دلالت کر رہی ہے اس بات پر کہ انہیں حکم دیا گیا اور روکا گیا باوجود قطعی ہونے اس بات کے کہ ان کے زمانے میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعے سے ہے نہ کہ غیر کے اور اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی (ان کی نبوت ثابت ہے) پس ان کی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے۔

قولہ و اول الانبیاء اٰدم و اٰخرھم محمد علیھما السلام الخ یہاں سے ماتن بعض ان حضرات کی تعیین فرما رہے ہیں کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا، شارحؒ نے اس پر دلائل قائم کئے ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کچھ چیزوں کا حکم و امر فرمایا اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا، امر کی مثال جیسے "یٰاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" نہی کی مثال جیسے "وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ" اور یہ اصول مسلم ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہ تھا تو معلوم ہوا کہ امر و نہی ان کو براہ راست وحی کے ذریعہ کی گئی، جب ان کی طرف وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو ان کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام پہلے نبی ہیں۔ مسند احمد میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ علیہ السلام سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ آدم، پھر میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا" **نعم نبی مکلم**"ہاں وہ صاحب کلام نبی تھے یعنی ان پر اللہ تعالیٰ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

دلیل نمبر (۳): اہل السنّت والجماعت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں۔

فائدہ: پہلی دلیل میں کہا گیا کہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے یعنی وحی نبوت کا خاصہ ہے تو کسی نے سوال کیا کہ وحی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی فرمائی تھی جیسے قرآن میں ہے "وَاَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّ مُوْسٰى اَنْ اَرْضِعِيْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِيْ وَلَا تَحْزَنِيْ" اسی طرح بی بی مریم کی طرف بھی وحی بھیجی گئی، جیسے قرآن

میں ہے "وَهُزِّیْ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ" حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔

جواب نمبر (۱): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہوتی ہے جو بیداری کی حالت میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقاء ہو یا خواب میں ہو۔

جواب نمبر (۲): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہے جو وحی تبلیغ کے لئے ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام کی وحی حضرت حوا کو تبلیغ کے لئے تھی اور ام موسیٰ وحضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔

وَاَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِاَنَّهٗ اِدَّعَى النُّبُوَّةَ وَاَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ اَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَاَمَّا اِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ فَلِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ اَظْهَرَ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَحَدّٰى بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ كَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهَالُكِهِمْ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى خَاطَرُوْا بِمُهَجِهِمْ وَ اَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ اِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوْفِ وَ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي الْاِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِمَّا يُدَانِيْهِ فَدَلَّ ذٰلِكَ قَطْعًا عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعُلِمَ بِهٖ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِيًّا لَا يَقْدَحُ فِيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِيَّةِ وَ ثَانِيْهِمَا اَنَّهٗ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ اَعْنِيْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَاِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهَا اٰحَادًا كَشُجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ السِّيَرِ۔

ترجمہ: اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اس لئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تواتر سے جانا گیا ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اللہ کی کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعے بلغاء کو چیلنج کیا ان کے کمال بلاغت کے باوجود، تو وہ ایک چھوٹی سی سورۃ کے ساتھ معاوضہ کرنے سے عاجز رہ گئے باوجود اپنے مرمٹنے کے اس پر، یہاں تک کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور وہ زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے اور ان میں سے کسی ایک سے بھی اسباب کے پورے ہونے کے باوجود منقول نہیں کسی ایسی چیز کو لانا جو اس قرآن کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ قرآن اللہ کی طرف سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا کہ جس میں کوئی بھی عقلی احتمال معتبر نہیں جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا حال ہے۔ اور ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور خارق عادت منقول ہیں کہ ان کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے اگر چہ ان کی تفصیلی جزئیات خبر آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی بہادری اور حاتم طائی کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں ذکر کئے گئے ہیں۔

قوله واما نبوة محمد علیه السلام الخ یہاں سے شارحؒ نبی علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں اس پر اولاً ایک دلیل پیش کی پھر اس دلیل کے دوسرے مقدمہ کو دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔

دلیل: آپ علیہ السلام نے نبوت کا دعویٰ کیا (یہ صغریٰ ہے) یہ دعویٰ کرنا تواتر سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش کی (یہ کبریٰ ہے) یعنی معجزہ ظاہر فرمایا تو جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا ہے، تو آپ علیہ السلام کی نبوت ثابت ہوگئی۔ اب کبریٰ جو دوسرا مقدمہ ہے شارحؒ نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): آپ علیہ السلام نے دعویٰ نبوت کیا ہے کہ قرآن کریم یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل کیا گیا اگر تمہیں اس کے بارے میں شبہ ہو کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ میں نے اس کو باوجود امی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے تو پھر اس کے مثل ایک چھوٹی سی سورت بنا کر دکھاؤ حالانکہ تم کمال بلاغت تک پہنچے ہوئے ہو، اس کے باوجود تم مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لینا کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، تو وہ لوگ باوجود کوشش کے اس کے مثل بنانے سے عاجز رہے تو اس سے قرآن کا معجز ہونا اور آپ علیہ السلام کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔

دلیل نمبر (۲): وثانیهما الخ آپ علیہ السلام سے صادر ہونے والے ایسے امور خارق عادت ہیں کہ جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے، اگر چہ ان کی تفاصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجہ میں ہیں۔ جیسے پتھروں اور درختوں کا آپ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا، آپ کی انگلی مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہو جانا وغیرہ، بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدر مشترک حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے مگر ہر واقعہ کا دلیل شجاعت و دلیل سخاوت ہونا حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔

وَ قَدْ يَسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نُبُوَّتِهٖ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ اَحْوَالِهٖ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَ اَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَ اَحْكَامِهِ الْحِكَمِيَّةِ وَ اِقْدَامِهٖ حَيْثُ تَحَجَّمَ الْاَبْطَالُ وَوُثُوْقِهٖ بِعِصْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَ ثَبَاتِهٖ عَلٰى حَالِهٖ لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهٗ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَ حِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَلَا اِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِيْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنْ يَّجْمَعَ اللّٰهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِيْ حَقِّ مَنْ يَّعْلَمُ اَنَّهٗ يَفْتَرِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهٗ ثَلٰثًا وَ عِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهٗ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَ يَنْصُرُهٗ عَلٰى اَعْدَائِهٖ وَيُحْيِيْ اٰثَارَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ ثَانِيْهِمَا اَنَّهُ ادَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَ لَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَ بَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ

وَاَتَمَّ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَ اَکْمَلَ کَثِیْرًا مِنَ النَّاسِ فِی الْفَضَائِلِ الْعِلْمِیَّةِ وَالْعَمَلِیَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِیْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ اَظْهَرَ اللّٰهُ دِیْنَهٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّهٖ کَمَا وَعَدَهٗ وَلَا مَعْنٰی لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰی ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور ارباب بصائر نے یعنی بصیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دو طرح سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ علیہ السلام کے اخلاق عظیمہ اور حکمت پر مبنی احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہیں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت اور حفاظت پر آپ علیہ السلام کا اعتماد اور آپ علیہ السلام کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا خطرات کے موقع پر اس حیثیت سے کہ آپ علیہ السلام کے دشمنوں کو آپ علیہ السلام سے شدید عداوت ہونے اور آپ علیہ السلام کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ ہی آپ علیہ السلام کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل ان امور کے اجتماع کو غیر انبیاء میں محال ہونے کا یقین کرتی ہے اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے کہ جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو تیئس سال کی مہلت دے پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں کے خلاف اور اس کے آثار کو زندہ رکھے اس کی موت کے بعد قیامت کے دن تک۔ اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ کیا ایسی قوم کے سامنے کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ہی ان کے پاس حکمت تھی اور ان کو احکام اور شرع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سارے لوگوں کو کامل بنایا علمی اور عملی کمالات میں اور عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

قولہ وقد یستدل ارباب البصائر الخ بعض ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا۔ پہلا استدلال کا طریقہ امام غزالیؒ نے پیش کیا ہے اور دوسرا طریقہ استدلال کا امام رازیؒ نے پیش کیا ہے جس کو شارحؒ "وثانیها انه ادعی الخ" سے پیش کر رہے ہیں۔

پہلا استدلال: یہ استدلال امام غزالیؒ نے پیش کیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد اور دعوت و تبلیغ کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد۔

نبوت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ احوال تھے کہ کفار مکہ آپ کو "صادق الامین" کے لقب سے پکارتے تھے، اسی طرح آپ کا حُسنِ خُلق، بت پرستی سے اجتناب اور رسوماتِ جاہلیت سے اجتناب، اور غارِ حرا میں اللہ

تعالیٰ کی عبادت کرنا وغیرہ، اور دعوت وتبلیغ میں بڑے بڑے جابر بادشاہوں کو دعوت حق دینا اور مسلمانوں کی قلت کے باوجود آپ پر کوئی خوف طاری نہ ہوا، فتح مکہ کے موقع پر فوج درفوج کافروں کا اسلام میں داخل ہونا اور سارے عرب کا آپ کا مطیع وفرمانبردار ہونا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا وغیرہ آنا، مگر اس کے باوجود آپ کی عاجزی میں، شفقت میں، قناعت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آیا، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقِ عظیمہ ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "وَاِنَّكَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ" کفارِ مکہ کو آپ سے شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کسی قسم کی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے، جب یہ حال ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے بڑے کمالات غیر نبی میں جمع نہیں ہوسکتے اور جمع ہونا محال ہے۔ نیز عقل اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سارے کمالات کو ایک ایسے شخص کے اندر جمع کردیں کہ جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ اس نے خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس کو تیئیس سال تک مہلت دے اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کردے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے، تو ان چیزوں کا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہوسکتا، تو لہٰذا آپ کی نبوت ثابت ہے اور ظاہر ہے۔

دوسرا استدلال: یہ استدلال امام رازیؒ سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے ایسے عظیم منصب یعنی رسالت کا دعویٰ ایسے لوگوں کے درمیان کیا تھا کہ جس کے پاس کوئی کتاب وغیرہ نہ تھی آپ نے ان کو احکام شرع کی تعلیم دی اور بہت سارے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور مکارم اخلاق یعنی حیاء، جود وسخاوت، صلہ رحمی، اکرام ضیف وغیرہ کی تکمیل فرمائی، تھوڑے عرصے میں پورے عالم میں انقلاب برپا کردیا جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهٗ وَ قَدْ دَلَّ کَلَامُهٗ وَ کَلَامُ اللّٰهِ الْمُنَزَّلُ عَلَیْهِ عَلٰی اَنَّهٗ خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ وَاَنَّهٗ مَبْعُوْثٌ اِلٰی کَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَی الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهٗ اٰخِرُ الْاَنْبِیَاءِ وَاَنَّ نُبُوَّتَهٗ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ کَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَارٰی۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہوگیا اور خود آپ کا کلام اور اللہ کا کلام جو آپ پر اتارا گیا ہے اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ آپ (علیہ السلام) خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں کی طرف بھیجے گئے ہیں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ آپ (علیہ السلام) آخری نبی ہیں اور بے شک آپ کی نبوت عرب کے ساتھ بھی مختص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ نے گمان کیا ہے۔

قولہ و اذا ثبت نبوته و قد دل الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل سے آپ علیہ السلام کا نبی ہونا ثابت ہوگیا اور

آپ کا آخری نبی ہونا قرآن سے (مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ) اور حدیث سے "اُرسِلْتُ الى الخلق كافة و ختم بى النبيون" (رواہ مسلم وغیرہ) اور اجماعِ امت سے ثابت ہے، بعض نصاریٰ اور یہود نے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کے لئے نبی بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ وہ عرب والے لوگ امی تھے ان کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب میں سے ہیں ہمیں کسی نبی کی ضرورت نہیں ہے، مگر انکا یہ گمان غلط اور باطل ہے اس لئے کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے آپ علیہ السلام کا فرمان "اُرسِلْتُ الى الخلق كافة" اور دوسری حدیث میں "بُعِثْتُ الى الناس كافة" کے الفاظ ہیں کہ میں تمام لوگوں کی طرف خواہ جنات ہوں یا انسان ہوں سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

فَاِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نُزُوْلُ عِيْسٰى بَعْدَهٗ قُلْنَا نَعَمْ لٰكِنَّهٗ يُتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَنَّ شَرِيْعَتَهٗ قَدْ نُسِخَتْ فَلَايَكُوْنُ اِلَيْهِ وَحْيٌ وَ نَصْبُ الْاَحْكَامِ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَ يَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيُّ لِاَنَّهٗ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهٗ اَوْلٰى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تحقیق حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول وارد ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کریں گے اس لئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہوگئی ہے نہ ان کی طرف کوئی وحی ہو گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ رسول (علیہ السلام) کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ (عیسیٰ علیہ السلام) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور امام مہدی ان کی اقتدا کریں گے اس لئے کہ وہ (عیسیٰ علیہ السلام) افضل ہیں پس ان کی امامت اولیٰ ہے۔

قولہ فان قيل قد ورد فى الحديث الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ حضرات فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا۔

جواب: آپ علیہ السلام کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائے گی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے منصب نبوت کے عہدے پر فائز رہ چکے ہیں اسی سابقہ منصبِ نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا آپ کے خاتم النبیین ہونے کے منافی نہیں ہے۔ نیز شارحؒ نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ اس جیسے مسائل میں دلیل نقلی ہونی چاہئے جبکہ دلائل نقلیہ اس کے برخلاف ہیں یعنی دلائل نقلیہ میں یہ بات صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے جیسا کہ مسلم شریف میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیران

سے کہے گا کہ آیئے ہمیں نماز پڑھائیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے، لہٰذا امام مہدی امامت کرائیں گے یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے امت کا اعزاز ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔

وَقَدْ رُوِىَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِىْ بَعْضِ الْاَحَادِيْثِ عَلٰى مَا رُوِىَ اَنَّ النَّبِىَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْاَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ اَلْفٍ وَ اَرْبَعَةٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَ فِىْ رِوَايَةٍ مِائَتَا اَلْفٍ وَ اَرْبَعٌ وَّ عِشْرُوْنَ اَلْفًا وَالْاَوْلٰى اَنْ لَّا يُقْتَصَرَ عَلٰى عَدَدٍ فِى التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَ لَايُؤْمَنُ فِىْ ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ اِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ اَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ اِنْ ذُكِرَ اَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِىْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اشْتِمَالِهٖ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِىْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا يُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَ لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِىْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا اِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى اخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَ كَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهٖ مِمَّا يُفْضِىْ اِلٰى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْاَنْبِيَاءِ لَمْ يُذْكَرْ لِلنَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ يَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدُّ النَّبِىِّ مِنْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ اَوْ غَيْرِ النَّبِىِّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ اِسْمٌ خَاصٌّ فِىْ مَدْلُوْلِهٖ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض احادیث میں ان انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء علیہم السلام کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، اور افضل یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا اور عدد کے ذکر کرنے میں امن نہیں کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کیا جائے ایسا عدد جو ان کی تعداد سے زیادہ ہو، یا نکل جائیں گے ان میں سے وہ حضرات جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی تعداد سے کم عدد ذکر کیا جائے، یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط پر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت تک مفضی ہو، وہ یہ ہے کہ بعض انبیاء کو نبیؐ سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے، اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی وبیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

قولہ و قد روی بیان عددھم فی بعض الاحادیث الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بیان کی گئی ہے جیسا کہ شارحؒ نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں بیان کی ہیں:

حدیث نمبر (۱): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار۔

حدیث نمبر (۳): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد دولاکھ چوبیس ہزار بتلائی گئی۔

ماتنؒ فرماتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ انبیاء کی تعداد کے بارے میں کسی خاص عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ پھر دو صورتیں بنیں گی۔ (۱) یا تو یہ تعداد نفس الامری تعداد سے زیادہ ہوگی (۲) یا کم ہوگی، اول صورت میں غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا لازم آئے گا اور ثانی صورت میں بعض انبیاء کو ان کی فہرست سے خارج کرنا لازم آئے گا یہ دونوں صورتیں جائز نہیں لہٰذا کسی عدد پر حصر نہ کریں۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر کرنا کتاب اللہ کے ظاہر کے بھی خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ میں ہے "مِنْهُمْ مَنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ"

"یعنی ان خبر الواحد الخ" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو احادیث آئی ہیں وہ خبر آحاد کے طریقہ پر ہیں اور خبر واحد ایسی تمام شرطوں کے ساتھ جو اصول فقہ میں مذکور ہیں مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، جبکہ باب اعتقادیات میں ظنیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات کا اعتبار ہوتا ہے اور قطعیات اس سلسلہ میں ہے ہی نہیں اس لئے خاص عدد پر اکتفاء نہیں کرنا چاہئے۔ نیز ہر عدد خاص ہوتا ہے کمی وبیشی کا بالکل احتمال نہیں رکھتا تو تعداد مقرر کرنے میں ہوسکتا ہے کہ غیر انبیاء، انبیاء میں آجائیں یا بعض انبیاء، انبیاء کی فہرست سے خارج ہوجائیں اس لئے کسی مخصوص عدد پر اکتفاء نہ کرنا چاہئے۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَ الرِّسَالَةِ صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلَ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَالرِّسَالَةِ۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت اور رسالت کا یہی مطلب ہے سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔

قولہ وكلهم كانوا مخبرين الخ یہاں سے ماتنؒ انبیاء کے اوصاف بیان کر رہے ہیں کہ تمام انبیاء ورُسُل اللہ تعالیٰ کے احکام کو مخلوق تک پہنچانے والے ہوتے ہیں اور خبر دینے والے ہوتے ہیں اور مخلوقِ خدا کے خیر خواہ ہوتے ہیں اگر خیر خواہ نہ ہوں تو پھر ان کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل ہوجائے گا۔ یہی اخبار اور تبلیغ نبوت ورسالت کا معنیٰ ہے۔

وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكِذْبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَ تَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَ اِرْشَادِ الْاُمَّةِ اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ وَ اَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ وَ فِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ وَهُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْحَشْوِيَّةِ وَ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ اِمْتِنَاعَهُ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ وَ اَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْجُبَائِيِّ وَ اَتْبَاعِهِ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَ التَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اِشْتَرَطُوْا

اَنْ يُّنَبِّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهٗ بَعْدَ الْوَحْيِ وَ اَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا دَلِيْلَ عَلَى امْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلَى امْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اِتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلِحَةُ الْبِعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعَهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَالْفُجُوْرِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِسَّةِ وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَالْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهٗ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص کر ان امور کے سلسلے میں کہ جن کا تعلق شرائع اور تبلیغِ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، بہر حال عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں (کذب سے) اور بہر حال سہواً، تو اکثر لوگوں کے نزدیک۔ اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اور اسی طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، بہر حال صغائر وہ جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہے برخلاف جُبائی اور اس کے متبعین کے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسا کہ ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ کی ناپ تول میں کمی کرنا لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو وہ اس سے رک جائیں۔ یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے اور بہر حال وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغائر جو گھٹیا پن پر دال ہو اور شیعوں نے صغیرہ و کبیرہ کے صدور کا وحی سے پہلے اور وحی کے بعد کا انکار کیا ہے لیکن انہوں نے بطور تقیہ اظہارِ کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

قولہ و فی ھٰذا اشارۃ الی ان الانبیاء الخ یہاں سے شارحؒ انبیاء علیہم السلام کی معصومیت وغیرہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بحث و گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس بحث کے چار حصے ہیں: (۱) کذب فی التبلیغ (۲) کفر قبل النبوت و بعد النبوت (۳) بعد النبوت کبائر و صغائر کا صدور (۴) قبل النبوت کبائر و صغائر کا صدور۔

اب ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) انبیاء علیہم السلام کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو شرائع اور تبلیغِ احکام اور امت کی رہنمائی کے متعلق ہیں، ورنہ لوگوں کو نبی کی بات پر اعتماد نہ رہے گا اور ایسی صورت میں وہ لوگ نبی کی پیروی نہیں کریں گے۔ یہ نبوت و رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور عمداً جھوٹ بولنے سے بالاجماع انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں، باقی سہواً جھوٹ بولنا رہا، تو

اس کے بارے میں جمہور متکلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ اس سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں اگر چہ بعض حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے، لیکن پہلا قول حق پر مبنی ہے۔ کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے نمبر وار اس کی وضاحت کی جارہی ہے۔

(۲) انبیاء علیہم السلام کفر سے بالاجماع معصوم ہیں کسی زمانہ میں بھی کفر کا صدور نہیں ہوا نہ نبوت ملنے سے پہلے اور نہ ہی نبوت ملنے کے بعد۔

(۳) نبوت کے بعد عمداً کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے معتزلہ سمیت جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں البتہ اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے کبیرہ گناہوں کا صدور ہوسکتا ہے۔ فرقہ حشویہ مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ خراسان کی ایک بستی کا نام حشو ہے اس کی طرف نسبت کر کے حشویہ کہلاتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حشو کا معنیٰ ہے فضول کلام، چونکہ یہ لوگ بلا تحقیق روایت پر اعتبار کرتے تھے اس لئے ان کو حشویہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال انبیاء سے عمداً کبائر کا صدور ممتنع ہے مگر اس امتناع میں اختلاف ہے کہ آیا یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے یا دلیل عقلی سے، تو جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور عقلی دلیل معجزہ ہے اور کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل نقلی یعنی نصوص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے قاضی ابوبکر باقلانیؒ کے نزدیک یہی مختار ہے۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کا صدور لوگوں کے لئے باعثِ نفرت بنے گا اور لوگ نبی کی اتباع سے باز رہیں گے جو ارسالِ رُسُل کی حکمت کے منافی ہے، اسی کو استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی نے پسند کیا ہے۔ اور انبیاء سے کیا کبائر کا صدور سہواً ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر قاضی عیاضؒ نے عمداً اور سہواً کی قید کے بغیر کبیرہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

نبوت ملنے کے بعد آیا صغیرہ گناہوں کا صدور عمداً انبیاء سے ہوسکتا ہے یا نہیں؟ شارح علامہ تفتازانیؒ نے یہاں صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے مگر شارحؒ نے اپنی دوسری کتابوں میں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں عمداً اصغائر کے صدور کے ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک عمداً اصغائر کا صدور انبیاء سے ہوسکتا ہے، البتہ معتزلہ میں سے جُبائی اور اس کے متبعین کا کہنا ہے کہ صغائر کا صدور سہواً یا خطاءِ اجتہادی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے نہ کہ عمداً۔

رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً اصغائر کا صدور، تو یہ بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہ ہوگا جو رذالت پر دلالت کرے، مثلاً ایک لقمہ کی چوری کرنا یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا، مگر محققین نے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں ہے تو وہ

فوراً اس سے رک جائیں پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

یہ ساری تفصیل بعد وحی سے متعلق تھی، اب نمبر ۴ میں قبل الوحی (قبل النبوت) کے متعلق بحث ہے۔

(۴) نبوت ملنے سے قبل گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اکثر اہل السنت والجماعت اور بعض معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس کے برخلاف باقی معتزلہ اور بعض اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ نبوت ملنے سے قبل کبیرہ کا صدور بھی ممتنع ہے کیونکہ اس کا صدور لوگوں کو نبی کی اتباع سے باز رکھے گا اور یہ ان کو مبعوث کرنے کی حکمت ومصلحت کو فوت کردے گا حالانکہ بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کی اقتداء کرے۔ اس کے بعد شارح علامہ تفتازانیؒ حق بات بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ایسی بات ممتنع ہے کہ جو موجب نفرت ہو خواہ ان سے ہو یا ان کے آباء سے۔ جیسے ان کی ماؤں کا (معاذ اللہ) زانیہ ہونا یا خود انبیاء کا (معاذ اللہ) زنا کرنا اور ایسے صغائر کا صدور بھی نہ ہوگا جو خست اور رذالت پر دلالت کریں۔ اس کے بعد شارحؒ نے شیعہ کا مذہب بیان کیا ہے کہ ایک طرف تو انبیاء کی عصمت کے بارے میں اس قدر غلو اور افراط سے کام لیا کہ انہوں نے کہا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عمداً یا سہواً صغیرہ اور کبیرہ کا صدور ممتنع ہے اور دوسری طرف اس قدر کوتاہی اور تفریط سے کام لیا اور کہا کہ بطور تقیہ کفر کا اظہار جائز ہے یعنی دشمنوں کے خوف سے کفر کا اظہار جائز ہے، تقیہ کی نسبت جعفر صادق کی طرف کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے، تقیہ کو جائز قرار دینا یہ انبیاء پر سراسر بہتان اور افتراء ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلیل تعداد اور دشمنوں کی کثیر تعداد کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انہوں نے حق کا اظہار کیا ہے ان کے استقلال میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ اِنْ اَمْكَنَ وَاِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى اَوْ كَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ۔

ترجمہ: جب یہ بات ثابت ہوگئی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب یا معصیت پر دلالت کرتی ہیں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول کیا جائے گا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

قولہ اذا تقرر ھذا الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہوگئی تو اب وہ باتیں جو انبیاء سے متعلق ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کر رہی ہیں، ان کے بارے میں شارحؒ فرما رہے ہیں کہ اگر وہ خبرِ آحاد کے طریقہ سے منقول ہیں تو وہ مردود ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف

خطااور کذب کی نسبت کرنا اولیٰ ہے۔اور اگر وہ تواتر کے طریقہ سے منقول ہیں تو پھر ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ اس میں دو تاویلیں کی جائیں گی (۱) یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا (۲) یا پھر ان کو قبل البعثت پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً نبی علیہ السلام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ حضرت زینبؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حسین معلوم ہوئیں جب آپ نے ان کو دیکھا جب زید کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے طلاق دیدی تو نبی علیہ السلام نے حضرت زینبؓ سے نکاح کر لیا، یہ غلط بات ہے اور باطل ہے۔اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں قرآن پاک میں آیا ہے "اِنِّیْ سَقِیْمٌ بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ هٰذَا" اور اپنی بیوی کے بارے میں "ھٰذہ اختی" کہنا یہ بظاہر سامع کی سمجھ کے اعتبار سے جھوٹ ہے جو بطریق تواتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیرا جائے گا کیونکہ یہ کنایات ہیں، یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے "آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی" اور موسیٰ علیہ السلام کا قول "رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْلِیْ" ان حضرات کے کمال مرتبت کی وجہ سے ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تواضع کی بنیاد پر ہے ورنہ وہ ذنب باعث عقاب نہیں یا پھر قبل البعثت پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ آدم علیہ السلام کا قصہ اکل شجرہ کے بارے میں ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل بڑی کتابوں میں دیکھیں جیسے شرح مواقف، شرح عقائد، قاضی عیاض کی شفاء کتاب ہے۔

وَاَفْضَلُ الْاَنْبِیَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ اَلْاٰیَةَ وَلَاشَكَّ اَنَّ خَیْرِیَّةَ الْاُمَّةِ بِحَسْبِ کَمَالِهِمْ فِی الدِّیْنِ وَ ذٰلِكَ تَابِعٌ لِکَمَالِ نَبِیِّهِمُ الَّذِیْ یَتَّبِعُوْنَهٗ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنَا سَیِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَافَخَرَ لِیْ ضَعِیْفٌ لِاَنَّهٗ لَایَدُلُّ عَلٰی کَوْنِهٖ اَفْضَلَ مِنْ اٰدَمَ بَلْ مِنْ اَوْلَادِهٖ۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بوجہ باری تعالیٰ کے فرمان کہ تم سب سے افضل امت ہو لوگوں کے لئے نکالے گئے ہو۔اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہتر و افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ (دین میں کامل ہونا) ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے فرمان "انا سید ولد آدم الخ" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ (حدیث) آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

قولہ والافضل الانبیاء محمد علیہ السلام الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔شارحؒ نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے اور امت کی افضلیت ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جن کی وہ پیروی کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ علیہ السلام کے قول "انا سید ولد آدم الخ" سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال کرنا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث

آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے، تاہم شارحؒ کی یہ تضعیف محل تأمل ہے کیونکہ اہل زبان "ولد آدم" کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ عَلٰى مَادَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَايَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَا يُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَا اُنُوْثَةٍ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذٰلِكَ نَقْلٌ وَلَادَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَ مَا زَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مَحَالٌ بَاطِلٌ وَ اِفْرَاطٌ فِيْ شَانِهِمْ كَمَا اَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَ يُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ۔

ترجمہ: اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے کہ وہ کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کہ وہ (فرشتے) اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ ہی تھکتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر دلالت کرتی ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے اکّا دُکّا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

قولہ والملائکۃ عباداللّٰہ الخ ملائکہ، مَلْأَكٌ (بسکون اللام و بفتح الهمزہ) کی جمع ہے اس میں قلب مکانی واقع ہے وہ اس طرح کہ فاء کلمہ (ہمزہ) کو عین کی جگہ اور عین کلمہ (لام) کو فاء کلمہ کی جگہ لایا گیا۔ اصل میں مَأْلَكٌ (بسکون الهمزۃ و بفتح اللام) تھا جو "اَلُوْكَةٌ" بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا قاصد ورسول بنا کر بھیجتے ہیں فرشتے اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے بندے ہیں اور مطیع وفرمانبردار ہیں اور گناہوں سے معصوم ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (جیسا کہ بت پرستوں کا گمان ہے) فرمان باری تعالیٰ ہے "لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ" اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور اس کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے "لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ" کہ نہ اس کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ ہی بندگی کے ادا کرنے میں سستی کرتے ہیں۔

اور فرشتے نہ مذکر ہیں اور نہ ہی مؤنث ہیں کیونکہ کسی دلیلِ نقلی وعقلی سے انکا مذکر ومؤنث ہونا ثابت نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ان کے لئے پھر مذکر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تذکیر کی شرافت کی وجہ سے

مذکر کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں جیسا کہ "اسماءِ الٰھیہ" میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بت پرستوں کا یہ گمان کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں یہ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں ایک قسم کی زیادتی ہے۔ اسی طرح یہود کا یہ کہنا ہے کہ ان میں سے بعض یکے بعد دیگرے کفر کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یعنی ان کی صورتیں بدل دیتے ہیں جیسا کہ گذشتہ امتوں میں انسانوں کو خنزیر و بندر کی صورت میں تبدیل کیا ہے تو یہود کا یہ قول تفریط اور کوتاہی ہے یعنی حق سے تجاوز کرنا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ اَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ اِبْلِيْسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ اِسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ فِيْ صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِيْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَ رِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَ كَانَ جِنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِيْمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاءُهٗ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے، تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ باب عبادت میں اور درجہ کی بلندی میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

قولہ فان قیل الیس قد کفر الخ اس عبارت میں شارحؒ علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے جبکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے مگر اس نے کفر کیا ہے فرشتہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ" اس آیت میں ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو۔ اور استثناء متصل وہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، لہٰذا ابلیس فرشتہ ہوگا اور اس سے کفر صادر ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے۔

جواب: ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا بلکہ جن تھا جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس جماعت میں تنہا جن ابلیس تھا فرشتوں کے ساتھ رہتا تھا اور ان کے ساتھ عبادت میں مصروف رہتا تھا، پوری جماعت کو تغلیباً ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو عرب کی زبان میں شائع ہے جیسے ماں باپ کو "ابوین" اور چاند سورج کو "قمرین" کہہ دیتے ہیں، لہٰذا ابلیس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہ ہوا اور نہ ہی مستثنیٰ کا منقطع ہونا ثابت ہوا اس لئے کہ مستثنیٰ منقطع وہ ہوتا ہے کہ جو مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو، یہاں ابلیس، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں تغلیب کے طریقہ پر داخل مانا گیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ابلیس کے جن ہونے پر کیا دلیل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے جن ہونے پر دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے "كَانَ مِنَ الْجِنِّ

فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ"۔

وَاَمَّا هَارُوْتُ وَ مَارُوْتُ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَ لَا كَبِيْرَةٌ وَ تَعْذِيْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْاَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَ كَانَا يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہاروت و ماروت، تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا عتاب کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو لغزش اور سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو آزمائش ہیں لہٰذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے، بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

قولہ واما ہاروت و ماروت الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ فرشتوں نے انسانوں کے مقابلہ میں اپنی عبادتوں پر فخر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے انسانوں کے اندر تو شہوات اور خواہشات پیدا کی ہیں اگر تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو پھر، فرشتوں نے کہا پھر بھی ہم آپ کی نافرمانی نہیں کریں گے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے میں سے کسی دو فرشتوں کو منتخب کرو تو انہوں نے ہاروت، ماروت دو فرشتوں کا انتخاب کیا، ان کے اندر شہوات اور خواہشات رکھ دی گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر عراق میں بابل کا حاکم بنا کر زمین پر اتارا اور وہ زہرہ نامی عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انہوں نے شراب بھی پی اور زنا کیا اور زہرہ نامی عورت کے شوہر کو قتل بھی کیا، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیا کہ یا تو دنیا کا عذاب اختیار کر لیں یا پھر آخرت کا، انہوں نے دنیا کے عذاب کو ترجیح دی، تو ان کو کنویں میں اوندھے منہ کر کے لٹکا دیا گیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی برأت اپنے اس فرمان "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ" سے فرمائی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ملائکہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔

جواب: اصح قول کے مطابق دونوں (ہاروت، ماروت) فرشتے تھے مگر نہ ان سے کفر صادر ہوا ہے اور نہ ہی کبیرہ گناہ کا صدور ہوا ہے، زہرہ نامی عورت کے عشق کا قصہ محض افسانہ ہے بقول قاضی عیاض اور قاضی بیضاوی کے یہ سب منگھڑت باتیں ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہاں تک تو شارحؒ نے ٹھیک کہا ہے آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں فرشتوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسا کہ انبیاء کو کسی زلت و سہو پر عتاب ہوتا ہے یہ بات شارحؒ کی غلط ہے کیونکہ جب کفر اور گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوا تو پھر عذاب کیسا؟ اور یہ کہنا کہ یہ انبیاء کے عتاب کے مثل ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ انبیاء کو عتاب عذاب کی شکل میں نہیں ہوتا جبکہ

ہاروت، ماروت کو شدید عذاب ہو رہا ہے بلکہ جب ان سے گناہ کا صدور ہی نہیں ہوا تو عذاب دینے کا واقعہ بھی باطل ہوگا۔ اگر روایت باطل ہے تو پھر دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

رہا سحر کی تعلیم کا مسئلہ، تو تعلیم سحر کفر نہیں بلکہ اس کے اندر جو کلماتِ کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا یہ کفر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تعلیم سے قبل لوگوں کو یہ بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں ہم سے جو سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی كُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِيَائِهٖ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِي النَّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوْعِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَالزَّبُوْرُ كَمَا اِنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَاحِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلَ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنَّ قِرَاءَتَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِكْرُ اللّٰهِ تَعَالٰی فِيْهِ اَكْثَرُ ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت صرف پڑھے اور سنے جانے والے نظم اور عبارت میں ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہے جیسا کہ قرآن، کلامِ واحد ہے اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نفع بخش ہے یا اللہ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

قولہ وللّٰہ تعالیٰ کتبٌ انزلھا الخ یہاں سے ماتنؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں ان میں امر و نہی اور وعدہ و وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور، قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں باقی چھوٹی کتابیں جن کو صحیفہ کہا جاتا ہے، توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ شیخ ابو المعین نے فرمایا ہے کہ حضرت شیث علیہ السلام پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فرعون کے غرق ہونے سے قبل دس صحیفے نازل ہوئے۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات

نے کہا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر بیس صحیفے نازل ہوئے۔ بہرحال کتب کی تعداد روایات کے مطابق چار سو ہے تاہم افضل طریقہ یہی ہے کہ کسی عدد پر حصر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جن روایات سے تعداد ثابت ہے ان کی سند قوی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تمام کتب کلام اللہ ہیں صفت واحدہ ہیں یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے، جو تفاوت محسوس ہو رہا ہے وہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے تفاوت و تعدد ثابت ہوگیا تو اس درجہ میں سب سے افضل کتاب قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسری کتابیں ہیں صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، جس طرح قرآن کریم کلام واحد ہے، کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورت یا آیت کو دوسری آیات وسُوَر پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورتوں اور آیات سے افضل ہوسکتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ "افضل القرآن سورة البقرة"۔ اور حدیث میں ہے "اعظم اٰية فی کتاب اللّٰه اٰية الکرسی" (رواہ مسلم) اور دوسری حدیث میں ہے "لکل شیء قلب و قلب القرآن یٰس" (رواہ الدارمی)۔ کسی سورت کا دوسری سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اس میں نفع زیادہ ہے یعنی ثواب زیادہ ہے مثلاً سورۃ عصر میں ایمان اور عملِ صالح اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ترغیب ہے، یا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورۃ اخلاص، کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر دو دفعہ اسم ظاہر کی شکل میں اور چار دفعہ ضمیر کی شکل میں ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ دیگر آسمانی کتابیں ان کی تلاوت، کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہوگئے۔

وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ اِلَی السَّمَاءِ ثُمَّ اِلٰی مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی مِنَ الْعُلٰی حَقٌّ اَیْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰی اَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَاِنْكَارُهٗ وَ ادِّعَاءُ اِسْتِحَالَتِهٖ اِنَّمَا يَبْتَنِیْ عَلٰی اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَ اِلَّا فَالْخَرْقُ وَالْاِلْتِيَامُ عَلَی السَّمٰوٰتِ جَائِزٌ وَالْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰی كُلٍّ مَا يَصِحُّ عَلَی الْاٰخَرِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلَی الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا۔

ترجمہ: اور معراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق اور التیام جائز ہے اور اجسام آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک پر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

قولہ والمعراج لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الخ یہاں سے ماتنؒ معراج کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ جو ماہ رجب کی ستائیس تاریخ کو بوقت شب پیش آیا تھا۔ اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیداری

کی حالت میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک پھر اس کے اوپر بعض بلند مقامات پر پہنچایا گیا مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک زمینی سفر کو "اسراء" کہتے ہیں جس کا ثبوت دلیل قطعی یعنی قرآن سے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" جس کا منکر کافر ہے۔ اور مسجد اقصی سے آسمانوں تک کے سفر کو "معراج" کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت حدیثِ مشہور سے ہے اس کا منکر مبتدع اور فاسق ہوگا۔ اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا جہاں تک اللہ نے لے جانا چاہا یہ سب کچھ خبر آحاد سے ثابت ہے اس کا منکر گناہگار ہے، فلاسفہ نے معراج کا انکار کیا ہے اور اس پر چند دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل (۱): آسمان پر کسی کا جانا یہ اس کے خرق (پھٹنے) کو مستلزم ہے جبکہ آسمانوں میں خرق والتیام نہیں۔

دلیل (۲): آسمان سے پہلے کرہ نار (سورج) ہے اس میں داخل ہونے والی ہر چیز جل جاتی ہے۔ لہٰذا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔

دلیل (۳): قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔

جوابات: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کو دیکھا جائے تو آسمانوں میں خرق و التیام جائز ہے بلکہ نصوصِ قرآنی خرق کے وقوع پر ناطق ہیں جیسے "اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ، اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ" نیز تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے آسمان وغیرہ خواہ سفلی ہوں جیسے پانی، انسانی جسم، زمین وغیرہ) برابر ہیں جب اجسام سفلیہ میں خرق والتیام کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو پھر آسمان (افلاک) میں بھی خرق والتیام درست ہے کیونکہ یہ سب اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہیں لہٰذا ایک پر جو چیز ممکن ہوگی وہ دوسرے پر بھی ممکن ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ آپ علیہ السلام کے حق میں کرہ نار کو محرق نہ بنائیں جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آگ کو گلزار بنا دیا تھا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "قُلْنَا یٰنَارُ کُوْنِیْ بَرْدًا وَّ سَلٰمًا عَلٰٓی اِبْرٰهِیْمَ" تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت طے کرنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مگر خلاف عادت ہے اور خلاف عادت کی وجہ سے یہ معجزہ ہوگی۔ فلا اشکال۔

فَقَوْلُهٗ فِی الْیَقْظَةِ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِی الْمَنَامِ عَلٰی مَا رُوِیَ عَنْ مُعَاوِیَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْیَا صَالِحَةً وَرُوِیَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَیْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَ قَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِیْٓ اَرَیْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْیَا بِالْعَیْنِ وَالْمَعْنٰی مَا فُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وَ كَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ جَمِیْعًا وَقَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ وَلَا یَخْفٰی

اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِی الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوْحِ لَیْسَ مِمَّا یُنْکَرُ کُلَّ الْاِنْکَارِ وَالْکَفَرَۃُ اَنْکَرُوْا اَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَایَۃَ الْاِنْکَارِ بَلْ کَثِیْرٌ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ قَدِ ارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذٰلِکَ۔

ترجمہ: ماتنؒ کا قول "فی الیقظۃ" اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج خواب میں ہوئی ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا اور تحقیق اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِیْ الخ" کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے تھا اور جواب دیا گیا ہے کہ مراد رؤیت سے (حدیث معاویہ میں) رؤیا بالعین ہے اور (حدیث عائشہؓ کا) معنیٰ یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج، روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور ماتن کا قول "بشخصہ" ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا ہے بلکہ بہت سارے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

قولہ فی الیقظۃ اشارۃ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ "فی الیقظہ" کی قید سے بعض ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جو معراج منامی کے قائل ہیں شارحؒ نے ان کی تین دلیلیں پیش کی ہیں اور ان کے جوابات بھی دیئے ہیں:

دلیل نمبر ۱: جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "کانت رؤیا صالحۃ" کہ سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر)

جواب: قول معاویہؓ میں رؤیا سے مراد رؤیا بالعین ہے جو بیداری کی حالت میں ہوتا ہے اگر رؤیا کا استعمال خواب کے معنی میں ہوتا ہے تو رؤیت بالعین کے معنیٰ میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے "ھی رؤیا عین اریھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ السری بہ الی بیت المقدس" ماتنؒ نے اپنے قول "فی الیقظہ" سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قول معاویہؓ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا، بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ حضرت معاویہؓ معراج کے موقع پر اسلام میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے بلکہ صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے دن اسلام لے آئے، معراج کا واقعہ اس سے کافی عرصہ پہلے پیش آیا تھا اس وقت حضرت عمر اور ابن مسعود وغیرہ موجود تھے ان کا کہنا ہے کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی لہٰذا قول معاویہؓ کی بنسبت ان حضرات کا قول زیادہ راجح ہے۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر غائب نہیں ہوا یعنی

معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (مافقد جسد محمد لیلة المعراج)

جواب نمبر (۱): اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا بلکہ روح مع الجسد معراج ہوئی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کر رہی ہیں کیونکہ معراج کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں اس لئے اصح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل واقعہ معراج پیش آیا اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر صرف تین سال تھی اور ہجرت کے موقع پر آٹھ سال عمر تھی، تو تین سال کا بچہ ظاہر ہے کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا تو قول عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا تھا، تو ثابت ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

دلیل نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىْ اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ" اس آیت میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا ہے اور رؤیا بمعنیٰ خواب ہے تو معلوم ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔

جواب: آیت میں معراج کو لوگوں کے لئے آزمائش قرار دیا گیا ہے اگر معراج منامی ہوتی یعنی خواب ہوتا تو پھر اس میں تعجب اور آزمائش کی کیا بات تھی بعض لوگ خواب میں دیکھتے ہیں کہ وہ آسمان پر پہنچ گئے ہیں اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوتی۔ نیز جب واقعہ معراج پیش آیا تو کفار نے سختی کے ساتھ اس چیز کا انکار کیا بلکہ بہت سارے مسلمانوں کے قدم بھی ڈگمگا گئے اور مرتد ہو گئے۔ اگر محض خواب ہی تھا تو پھر انکار کرنے کی کیا ضرورت تھی آدمی خواب میں بہت کچھ دیکھ لیتا ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر ام ہانیؓ سے کیا تو انہوں نے کہا کہ اس کا ذکر قریش کے سامنے نہ کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں بلکہ ذکر کروں گا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف لائے ابوجہل مل گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیا تو وہ شور مچانے لگ گیا اور کہا کہ اے قریش اس کی بات سنو وہ سن کر خوب ہنسے اور تالیاں بجانے لگے۔ ابوجہل نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بتایا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہارا دوست کیا کہتا ہے تو جواباً حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں ان کی اس بات کی تصدیق کرتا ہوں اس وقت سے حضرت ابوبکرؓ کا لقب "صدیق" ہو گیا۔ ماتنؒ نے "بشخصه" کی قید کا اضافہ کر کے ان حضرات کی تردید فرمائی ہے جو معراج منامی کے قائل ہیں۔

وَقَوْلُهٗ اِلَى السَّمَاءِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِى الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلٰى مَانَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰى مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِشَارَةٌ اِلَى اخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ اِلَى الْجَنَّةِ وَقِيْلَ اِلَى الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى فَوْقَ الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى طَرْفِ الْعَالَمِ فَالْاِسْرَاءُ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَطْعِىٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالْمِعْرَاجُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَى السَّمَاءِ مَشْهُوْرٌ وَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْجَنَّةِ اَوْ اِلَى الْعَرْشِ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ اٰحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ

اِنَّمَا رَاٰی رَبَّہٗ بِفُؤَادِہٖ لَا بِعَیْنِہٖ۔

ترجمہ: اور ماتنؒ کا قول "الی السماء" ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا کہ معراج بیداری میں صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا ہے اور ماتنؒ کا قول "ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ" اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی طرف۔ پس کہا گیا جنت تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک۔ اور کہا گیا کہ عالم کے کنارے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے ثابت ہے کتاب اللہ سے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے غیر تک خبر آحاد سے (ثابت) ہے پھر صحیح بات یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

قولہ و قولہ الی السماء اشارۃ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول "الی السماء" یہ ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج بیداری کی حالت میں ہوئی۔ مگر صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کے بارے میں قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے "سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" اور ماتنؒ کا قول "الیٰ ما شاء اللہ تعالیٰ" اس سے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک گئے جیسا کہ صحیحین میں حدیث موجود ہے کہ حضور علیہ السلام براق پر سوار ہوئے (کہ جہاں تک اس کی نگاہ جاتی وہاں تک اس کا ایک قدم ہوتا) بیت المقدس میں آئے تو اس میں دو (۲) رکعات پڑھیں پھر آسمانوں کی طرف گئے پہلے آسمان میں آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی دوسرے میں عیسیٰ و یحییٰ علیہما السلام سے تیسرے میں یوسف علیہ السلام سے اور چوتھے میں ادریس علیہ السلام سے اور پانچویں میں ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے میں موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں میں ابراہیم علیہ السلام سے (جو بیت المعمور کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے) ملاقات ہوئی پھر سدرۃ المنتہیٰ تک گئے اور جنت میں داخل ہوئے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرش تک گئے اور بعضوں نے کہا کہ عرش سے اوپر تک گئے اور بعض نے کہا ہے کہ عالَم کے کنارہ تک گئے، طرف عالم سے مراد عالم اجساد کا منتہیٰ ہے اس سے آگے نہ مکان ہے اور نہ ہی ہوا ہے۔

"فالاسراء وھو من المسجد الخ" اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔ "ثم الصحیح الخ" سے شارحؒ رؤیت باری تعالیٰ کے متعلق ذکر فرما رہے ہیں کہ سفر معراج میں کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت حاصل ہوئی ہے یا نہیں اگر ہوئی ہے تو رؤیت بالقلب ہوئی ہے یا رؤیت بالعین، اس میں چونکہ صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں شارحؒ نے رؤیت بالقلب کو ترجیح دی کیونکہ رؤیت بالعین پر کوئی نص نہیں وارد ہوئی۔

وَکَرَامَاتُ الْاَوْلِیَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِیُّ ھُوَ الْعَارِفُ بِاللّٰہِ تَعَالٰی وَ صِفَاتِہٖ حَسْبَ مَا یُمْکِنُ الْمُوَاظِبُ عَلٰی

الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِيْ الْمُعْرِضُ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَامَتُهُ ظُهُوْرُ اَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرِ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَا لَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَ مَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِّيَّةِ الْكَرَامَةِ مَا تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًا اَلْاَمْرَ الْمُشْتَرَكَ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًا وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَ مِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ بَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَاحَاجَةَ اِلَى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو عبادات کا پابند ہو گناہوں سے بچنے والا ہو لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنے والا ہو اور (ولی کی) کرامت اس کی طرف سے ایسے امر خارقِ عادت کا ظہور ہے جو دعویٰ نبوت کے مقارن نہ ہو تو جو (امر خارقِ عادت) ایمان اور عمل صالحہ کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہے اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ (واقعات) ہیں جو بہت سے صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں اگر چہ تفاصیل (جزئیات) خبر آحاد ہیں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم (علیہ السلام) سے اور حضرت سلیمان (علیہ السلام) کے صاحب (وزیر) سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

قولہ و کرامات الاولیاء حقٌ الخ جو چیز بلا اسباب خلاف عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کسی نیک آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور وہ مدعی نبوت نہ ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور جو عام مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر کسی فاسق و فاجر یا کسی کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اس کو مکر و استدراج کہتے ہیں۔ ایک قسم اور بھی ہے کہ جس کو اہانت کہتے ہیں وہ یہ کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جیسے مسیلمہ کذاب کہ جس نے حضور علیہ السلام کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہار معجزہ کی غرض سے ایک کانے شخص کی آنکھ پر تھوک لگائی تا کہ صحیح ہو جائے مگر قضاء الٰہی سے جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہوگئی۔

شارحؒ نے ولی کی تعریف کی ہے کہ جو حسب طاقت اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات کے اندر انہماک سے کنارہ کش ہو۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں جن کی دلیل مع الجواب آگے آ رہی ہے۔

اہل حق کراماتِ اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں کہ جو صحابہ اور ان کے بعد صالحین

حضرات سے صادر ہونا تواتر سے ثابت ہے اگر چہ جزئی واقعات خبر آحاد ہیں، مگران کا قدر مشترک (خرق عادت کا ظہور) متواتر ہے، نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں آتا ہے (جو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں) ان کو حضرت زکریا ایک کمرہ میں بند کردیتے پھر جب واپس آتے تو ان کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں دیکھتے تو کہتے "یا مریم انّٰی لکِ ھٰذا" تو وہ کہتیں "ھو من عنداللّٰہ"۔

اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھی آصف بن برخیا ملکہ بلقیس کے تخت کو جو یمن کے شہر سبا میں تھا جن کے درمیان مسافت دو ماہ کی ہے اتنی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے جس کو قرآن نے سورۃ النمل پارہ نمبر ۱۹ میں مفصلاً ذکر کیا ہے۔ جب اولیاء سے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں کیونکہ جس چیز کا وقوع ثابت ہو اس کا امکان بطریق اولیٰ ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْرُ اِلٰى تَفْسِيْرِ الْكَرَامَةِ وَاِلٰى تَفْصِيْلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جِدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلٰى طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمُسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ كَاِتْيَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ اٰصِفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْاَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِيْسَ قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ وَظُهُوْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ مَرْيَمَ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيْرٍ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ وَالطَّيَرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرَ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ وَلُقْمَانَ السَّرْخَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ اَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رُوِيَ اَنَّهٗ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَؓ وَاَبِي الدَّرْدَاءِؓ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِيْحَهَا وَاَمَّا كَلَامُ الْعَجْمَاءِ فَتَكَلُّمِ الْكَلْبِ لِاَصْحَابِ الْكَهْفِ وَكَمَا رُوِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوْقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا اِذَا الْتَفَتَتِ الْبَقَرَةُ اِلَيْهِ وَقَالَتْ اِنِّيْ لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذَا وَاِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَتَكَلَّمُ الْبَقَرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اٰمَنْتُ بِهٰذَا وَاِنْدِفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَكِفَايَةِ الْمُهِمِّ عَنِ الْاَعْدَاءِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاَشْيَاءِ مِثْلِ رُؤْيَةِ عُمَرَؓ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ فِي الْمَدِيْنَةِ جَيْشَهٗ بِنَهَاوَنْدَ حَتّٰى قَالَ لِاَمِيْرِ جَيْشِهٖ يَاسَارِيَةُ الْجَبَلَ تَحْذِيْرًا لَهٗ مِنْ وَّرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَسَمَاعِ سَارِيَةَ كَلَامَهٗ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ وَكَشُرْبِ خَالِدٍؓ السَّمَّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهٖ وَكَجَرَيَانِ النِّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَؓ وَاَمْثَالُ هٰذَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى۔

ترجمہ: پھر ماتنؒ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی تفصیل کی

جانب جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی ہیں۔ پس ماتنؒ نے فرمایا کہ کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں بعید مسافت طے کر لینے میں جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور (جیسے) کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا حاجت کے وقت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں حضرت زکریا جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو پوچھا یہ تیرے پاس کہاں سے آتا ہے تو انہوں نے کہا یہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور (جیسے) پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے اور (جیسے) ہوا میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی اور ان کے علاوہ کے بارے میں منقول ہے۔ اور (جیسے) بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، بہر حال بے جان (جماد) کا کلام جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسی اور ابو الدرداء کے سامنے ایک پیالا تھا اس نے سبحان اللہ کہا اور دونوں حضرات نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال بے زبان (عجماء) کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دریں اثناء ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر بوجھ لاد دیا تھا اچانک بیل اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔ اور (جیسے) متوجہ ہونے والی مصیبتوں کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ دیگر چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے مقام ''نہاوند'' میں اپنے لشکر کو یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا اپنے لشکر کے امیر کو اے ساریہ پہاڑ پہاڑ، ساریہ کو ڈراتے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کے مکر کی وجہ سے اور (جیسے) ساریہ کا سن لینا ان کا کلام، مسافت کی دوری کے باوجود اور جیسے خالد بن ولید (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا بغیر نقصان اٹھانے کے زہر کو پی لینا اور جیسے دریائے نیل کا جاری ہو جانا عمرؓ کے خط سے اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قوله ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة الخ یہاں سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ ''نقض العادة للولی'' سے کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ واقعاتِ جزئیہ بیان کریں گے جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے:

(۱) مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا وزیر، مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا (ورنہ یہاں اور اقوال بھی ہیں مثلاً لانے والے تخت حضرت خضر علیہ السلام تھے، یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے معجزہ کی طاقت سے اٹھایا تھا وغیرہ) ہیں (جو اسم اعظم جانتے تھے) جو تخت بلقیس کو باوجود مسافت بعیدہ کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔

(۲) حضرت مریم حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت و تربیت میں تھیں انہوں نے مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا دن کے وقت حضرت مریم عبادت کرتیں اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو وہاں بے موسم پھل پاتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے پھل گرمی میں تو حضرت زکریا نے از راہِ تعجب ان سے سوال کیا کہ اے مریم یہ چیزیں تمہیں کہاں سے پہنچتی ہیں تو جواب دیا "**ھو من عنداللّٰہ**" یہ واقعہ قرآن میں (پارہ نمبر۳ سورۃ آل عمران رکوع نمبر۴) مذکور ہے۔

(۳) اور پانی پر چلنا یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے جیسے شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے۔

(۴) اور فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؓ کے بھائی ہیں جو مکہ سے ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے دن مدینہ آئے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ پتہ نہیں کہ آج مجھے خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہوئی ہے یا جعفر بن ابی طالب کی آمد کی وجہ سے، پھر آپ علیہ السلام نے ان کو ملک شام کی طرف ایک لشکر کے ساتھ بھیج دیا وہاں شہید کر دیئے گئے اور ان کے ہاتھ، پاؤں کاٹ دیئے گئے)۔ مگر حضرت جعفرؓ کا ہوا میں اڑنا ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ ان کا یہ اڑنا موت کے بعد ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں حدیث موجود ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا "**رأیت جعفرا یطیر فی الجنة مع الملائکة**" کہ میں نے جعفر کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا۔ اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے۔

(۵) جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ فارسی اور حضرت ابوالدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وہ اس طرح کہ اصحاب کہف سات مرد مومن تھے دقیانوس بادشاہ سے بھاگ کر (جو شرک کی دعوت دیتا تھا) ایک غار کی طرف چلے تو ایک کتا بھی ان کے پیچھے پیچھے چلا تو انہوں نے اس کو دھتکارا تو وہ کتا بول پڑا اور کہا "**لاتطردونی فانی اُحب اولیاء اللّٰہ تعالیٰ**" کہ مجھے مت دھتکارو اس لئے کہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

اسی طرح مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر اس نے بوجھ لاد دیا تھا اچانک بیل اس کی جانب متوجہ ہوا اور بولا "**اِنِّی لَمْ اُخْلَقْ لِھٰذَا وَ اِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ**" کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا بلکہ میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا "**سُبْحَانَ اللّٰہ**" بیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔

(۶) حضرت عمر فاروق کا قول "**الجبل الجبل**"، "**اتق**" فعل محذوف ہونے کی بناء پر منصوب ہے معنیٰ یہ ہے

پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ساریہ بن زنیم کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ میں جمعہ کا خطبہ منبر پر دے رہے تھے اسی دوران اسلامی لشکر جو "نہاوند" میں کفار سے برسرِ پیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملہ کے لئے چھپے ہوئے ہیں تو خطبہ روک کر تین بار فرمایا، "یا ساریة! الجبل الجبل" تمام حاضرین ایک دوسرے کو دیکھنے لگے یہاں تک کہ بعضوں نے یہ کہا کہ شاید ان کا دماغ چلا گیا ہے یعنی دیوانے ہو گئے ہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا جو کچھ ہے ظاہر ہو کر رہے گا پھر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ کیا ماجرا ہے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا کہ انہوں نے ہمارے مسلمان بھائیوں کو آگے اور پیچھے سے شکست دیدی ہے اس لئے میں نے ان کو حکم دیا کہ اپنی پشتوں کو پہاڑ کی طرف کر لیں تاکہ پشت کی جانب سے لڑائی وحملہ کا خطرہ نہ رہے صرف ایک جانب سے لڑائی ہو، چنانچہ ایک مہینے کے بعد خوشخبری لانے والے نے بتایا اور کہا کہ ہم نے نمازِ جمعہ کے وقت دشمنوں سے لڑائی کی تو انہوں نے ہمیں شکست دی تو ہم نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز دے رہا ہے "یاسارية! الجبل الجبل" تو ہم پہاڑ سے جا ملے اور لڑائی کی یہاں تک کہ ہم نے دشمن کو شکست دی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ کی کرامت ثابت ہے۔ اور قولِ عمر "الجبل الجبل" منصوب ہے "التزم" فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور معنیٰ یہ ہے کہ پہاڑی سے لگ جاؤ یا پہاڑ سے چمٹ جاؤ۔ علم نحو کی کتابوں میں تحذیر کا باب پڑھا ہوگا یہ الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے۔

(۷) حضرت خالد بن ولید کا بغیر نقصان کے زہر پی لینا، جس کا واقعہ یہ ہے کہ (جس کو علماءِ شافعیہ میں علامہ دمیری نے بیان کیا ہے) نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو کہ جس کی عمر ساڑھے تین سو سال سے متجاوز تھی نام اس کا عبدالمسیح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالد نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا کہ زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں تو حضرت خالدؓ نے اس کو اس سے لے کر اللہ کا نام لے کر پی گئے تو قاصد نے جا کر نصاریٰ حیرہ کو یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کر لی۔ **قال ملا علی قاری رواہ ابویعلیٰ و البیھقی و ابونعیم فی الدلائل۔**

(۸) جس وقت حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو حضرت عمر بن الخطاب کے عہد میں فتح کیا تھا تو اہل مصر حضرت عمرو بن العاص کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ کو اگر ہم حسین وجمیل لڑکی اس کے باپ سے لے کر زیورات سے آراستہ کر کے اس دریا نیل میں نہ ڈالیں تو دریا نہیں چلتا تو حضرت عمرو بن العاص نے فرمایا کہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا، بہرحال جب وہ تاریخ آئی دریا نیل خشک ہو گیا تو لوگ پریشان ہو گئے بعض لوگ وطن چھوڑنے لگے تو

حضرت عمر بن الخطاب کو خط لکھا گیا اور ساری تفصیل سے آگاہ کیا گیا تو انہوں نے دریائے نیل کے نام ایک چھوٹا سا خط لکھا اور اس میں یہ بھی لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں تو حضرت عمرو بن العاص نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اسی وقت سے دریائے نیل جاری ہو گیا اور آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، دریائے نیل کے نام خط کی عبارت یہ تھی " بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم من عبداللّٰہ عمر بن الخطاب الی نیل مصر اما بعد فان کنت تجری من قبلك فلاتجر وان کان اللّٰہ تعالیٰ یجریك فاسألُ اللّٰہَ الواحد القھّار ان یجریك"۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَۃُ الْمُنْکِرَۃُ لِکَرَامَۃِ الْاَوْلِیَاءِ بِاَنَّہٗ لَوْ جَازَ ظُھُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِیَاءِ لَاشْتَبَہَ بِالْمُعْجِزَۃِ فَلَمْ یَتَمَیَّزِ النَّبِیُّ مِنْ غَیْرِ النَّبِیِّ اَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ بِقَوْلِہٖ وَ یَکُوْنُ ذٰلِکَ اَیْ ظُھُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِیِّ الَّذِیْ ھُوَ مِنْ اٰحَادِ الْاُمَّۃِ مُعْجِزَۃً لِلرَّسُوْلِ الَّذِیْ ظَھَرَتْ ھٰذِہِ الْکَرَامَۃُ لِوَاحِدٍ مِنْ اُمَّتِہٖ لِاَنَّہٗ یَظْھَرُ بِھَا اَیْ بِتِلْکَ الْکَرَامَۃِ اَنَّہٗ وَلِیٌّ وَ لَنْ یَکُوْنَ وَلِیًّا اِلَّا وَ اَنْ یَکُوْنَ مُحِقًّا فِیْ دِیَانَتِہٖ وَ دِیَانَتُہُ الْاِقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَ اللِّسَانِ بِرِسَالَۃِ رَسُوْلِہٖ مَعَ الطَّاعَۃِ لَہٗ فِیْ اَوَامِرِہٖ وَ نَوَاھِیْہِ حَتّٰی لَوِ ادَّعٰی ھٰذَا الْوَلِیُّ اَلْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِہٖ وَ عَدَمَ الْمُتَابَعَۃِ لَمْ یَکُنْ وَلِیًّا وَلَمْ یَظْھَرْ ذٰلِکَ عَلٰی یَدِہٖ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر خوارقِ عادت کا ظہور اولیاء سے جائز ہو تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائے گا تو نبی، غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو ماتنؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارقِ عادت کا ظہور اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے معجزہ اس رسول کے لئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے۔ اور وہ ولی ہرگز نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ان کے اوامر اور نواہی میں ان کی پیروی کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر اس ولی نے بذاتِ خود استقلال کا دعویٰ کیا اور عدم متابعت کا دعویٰ کیا تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی۔

قولہ ولما استدلت المعتزلۃ المنکرۃ الخ

یہاں سے شارحؒ کرامت اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور دلائل بیان کر رہے ہیں جس کا جواب ماتنؒ نے دیا ہے، اکثر معتزلہ نے کراماتِ اولیاء کا انکار کیا اور اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل: اگر اولیاء سے امرِ خارق عادت ممکن ہو تو پھر معجزہ سے اشتباہ ہو جائے گا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں ایسی صورت میں نبی اور غیرِ نبی کا "ما بہ الامتیاز" ختم ہو جائے گا لوگ غیرِ نبی کو نبی سمجھ بیٹھیں گے جس سے حکمتِ بعثتِ انبیاء کا ابطال لازم آئے گا جو محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتا ہے، لہٰذا کراماتِ اولیاء کا صدور باطل ہے۔

جواب: ماتنؒ نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جو خارقِ عادت امر، ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس کا معجزہ ہے اس نبی کی اتباع کی برکت سے ولی کے ہاتھ پر خارقِ عادت چیز کا ظہور رہوا ہے۔ ہاں اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر وہ ولی نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر خوارقِ عادت کا صدور ہوگا۔ اگر صدور ہو بھی سہی تو وہ کرامت نہیں ہوگی بلکہ مکر اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهٖ اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِهٖ وَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّهٖ عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذٰلِكَ مِنْ قِبَلِهٖ۔

ترجمہ: اور (جواب کا) حاصل یہ ہے کہ امرِ خارق عادت نبی علیہ السلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ اس کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس (شخص) کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے کہ جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے۔

قولہ: والحاصل ان الامر الخ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کے جواب کا حاصل ذکر کر رہے ہیں کہ کرامتِ ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہے بخلاف معجزہ کے وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر امر خارقِ عادت کا ظاہر ہونا ہے۔

فَالنَّبِيُّ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِهٖ بِكَوْنِهٖ نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِهٖ اِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَ مِنْ حُكْمِهٖ قَطْعًا بِمُوْجَبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ۔

ترجمہ: تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور (ضروری ہے کہ) اس کا ارادہ خوارقِ عادت کے اظہار کا ہو اور (ضروری ہے کہ) اس کا فیصلہ قطعی ہو معجزات کے تقاضا کے مطابق، بخلاف ولی کے۔

قولہ فالنبی لا بد من علمہ الخ یہاں سے شارحؒ نے صاحبِ معجزہ (نبی) اور صاحبِ کرامت (ولی) کے درمیان تین فرق بیان کئے ہیں:

(۱) نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں ہے۔

(۲) کرامت کے اندر ولی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف معجزہ کے اس کے اندر نبی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر تحدی (چیلنج) نہیں ہوسکتا۔

(۳) نبی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معجزات کا حکم قطعی اور یقینی ہو یعنی نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی ولایت کے قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں ہے۔

وَ اَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِیِّنَا وَالْاَحْسَنُ اَنْ یُقَالَ بَعْدَ الْاَنْبِیَاءِ لٰکِنَّه، اَرَادَ الْبَعْدِیَّةَ الزَّمَانِیَّةَ وَلَیْسَ بَعْدَ نَبِیِّنَا نَبِیٌّ مَعَ ذٰلِكَ لَابُدَّ مِنْ تَخْصِیْصِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُرِیْدَ کُلُّ بَشَرٍ یُوْجَدُ بَعْدَ نَبِیِّنَا اِنْتَقَضَ بِعِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَلَوْ اُرِیْدَ کُلُّ بَشَرٍ یُوْلَدُ بَعْدَه، لَمْ یُفِدِ التَّفْضِیْلَ عَلَی الصَّحَابَةِ وَلَوْ اُرِیْدَ کُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ عَلٰی وَجْهِ الْاَرْضِ لَمْ یُفِدِ التَّفْضِیْلَ عَلَی التَّابِعِیْنَ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ وَلَوْ اُرِیْدَ کُلُّ بَشَرٍ یُوْجَدُ عَلٰی وَجْهِ الْاَرْضِ فِی الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَکْرِنِ الصِّدِّیْقُ الَّذِیْ صَدَّقَ النَّبِیَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی النُّبُوَّةِ مِنْ غَیْرِ تَلَعْثُمٍ وَ فِی الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ الَّذِیْ فَرَّقَ بَیْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فِی الْقَضَایَا وَ الْخُصُوْمَاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَیْنِ لِاَنَّ النَّبِیَّ زَوَّجَه، رُقَیَّةَ وَ لَمَّا مَاتَتْ رُقَیَّةُ زَوَّجَه، اُمَّ کُلْثُوْمٍ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ کَانَتْ عِنْدِیْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُکَهَا ثُمَّ عَلِیٌّ الْمُرْتَضٰی مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَ خُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰی هٰذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَ الظَّاهِرُ اَنَّه، لَوْ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ دَلِیْلٌ عَلٰی ذٰلِكَ لَمَا حَکَمُوْا بِذٰلِكَ ـ

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل (ابوبکرؓ) ہیں اور زیادہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنفؒ (ماتنؒ) نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ (کلام) صحابہؓ پر تفضیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ علیہ السلام کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تفضیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر فی الجملہ موجود ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے، ابوبکر، صدیقؓ ہیں کہ جنھوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر کسی تردد کے (نبی علیہ السلام کی تصدیق کی) پھر عمر فاروقؓ ہیں کہ جنھوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمانؓ ذوالنورین ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے (اپنی صاحبزادی) رقیہؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو (دوسری صاحبزادی) ام کلثوم کا اُن سے نکاح کیا پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ (علیہ السلام) نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری (صاحبزادی) ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ میں سے برگزیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

قولہ و افضل البشر بعد نبینا الخ یہاں سے امامت کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ ماتنؒ فرمارہے ہیں کہ ہمارے

نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد انسانوں میں سب سے افضل سیدنا صدیق اکبرؓ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروقؓ ہیں پھر حضرت عثمانؓ ذوالنورین ہیں پھر حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کی عبارت میں خامی ہے اس لئے کہ ماتنؒ نے "بعد نبیّنا" کہا ہے اس جیسے مقام (مقامِ فضیلت) میں بعدیت سے مراد بعدیت مرتبی ہوتی ہے اب متن کی عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ہمارے نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے مرتبہ کے بعد انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ سیدنا صدیق اکبرؓ کا ہے، اس سے باقی انبیاء سے ابوبکر صدیقؓ کا افضل ہونا لازم آئے گا، تو لہٰذا بہتر اور احسن یہ تھا کہ ماتنؒ "بعد نبیّنا" کی بجائے "بعد الانبیاء" کہتے۔ شارحؒ نے لفظ احسن بولا ہے نہ کہ واجب کا لفظ بولا ہے کیونکہ بعدیت کو بعدیتِ زمانی پر محمول کرنا ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ ماتنؒ کی مراد بھی یہی ہو، تو اب متن کی عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد تمام انسانوں سے افضل (بالترتیب) خلفاءِ اربعہ ہیں تاہم اس صورت میں خلفاءِ اربعہ کا انبیاء سے افضل ہونا تو لازم نہیں آتا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اگر ماتنؒ ان کا استثناء کر دیتے اور یوں کہتے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ تمام انسانوں میں افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا۔

نیز اب شارحؒ "ولیس بعد نبینا نبی الخ" سے مختلف احتمالات کے ساتھ ماتنؒ کی کلام کی توجیہ پیش کر کے سب احتمالات کی کمزوری بیان کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو بھی روئے زمین پر انسان آئے گا اس سے بھی افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں یہ توجیہ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ علیہ السلام کے بعد تشریف لائیں گے جبکہ تمام انبیاء ابوبکر صدیقؓ سے افضل ہیں۔

(۲) یا ماتنؒ کی کلام کی مراد یہ ہو کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد جو لوگ پیدا ہوں گے ان سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض تو ختم ہو گیا کیونکہ وہ پہلے سے پیدا ہو چکے ہیں۔ مگر یہ اعتراض پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن ان صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں جو ان سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ وہ (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ) تمام صحابہؓ سے بھی افضل ہیں۔

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس توجیہ پر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیق صحابہ میں تو سب سے افضل ہیں مگر تابعین و تبع تابعین وغیرہ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بھی درست نہیں۔

(۴) اگر یہ مطلب مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو روئے زمین پر موجود ہو خواہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا

بعد میں پیدا ہوا ہو، اس صورت میں اگرچہ صحابہؓ وتابعین وتبع تابعین سب داخل ہو گئے مگر تاہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اعتراض پھر بھی پڑے گا کیونکہ ان کا زمین پر نزول ہونا ہے۔

بہر حال انبیاء کے بعد سب سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے نبی علیہ السلام کی نبوت میں بھی بلا توقف تصدیق کی اور معراج کی بھی بلا تردد تصدیق کی تھی۔

دوسرے خلیفہ حضرت عمر فاروقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک یہودی اور ایک منافق کا آپس میں جھگڑا ہوا مقدمہ نبی علیہ السلام کے پاس لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ دیا، منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا کہ حضرت عمرؓ کے پاس چلتے ہیں ان سے فیصلہ کرواتے ہیں چنانچہ حضرتؓ کے پاس گئے تو آپ نے منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو حضور علیہ السلام کے فیصلہ پر راضی نہ ہو تو اس کا میرے ہاں بھی یہی فیصلہ ہے، تو جبرئیلِ امین نے کہا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اس وقت سے آپ کا لقب فاروق ہو گیا۔

تیسرے خلیفہ حضرت عثمان ذوالنورینؓ ہیں، ان کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے آپ علیہ السلام کی دو صاحبزادیاں (حضرت رقیہؓ و حضرت ام کلثومؓ) آپ کے نکاح میں رہیں۔

چوتھے خلیفہ حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ مرتضیٰ کا معنیٰ برگزیدہ کے ہیں۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلفاءِ اربعہ کی جو ترتیب بیان کی گئی ہے ہم نے اپنے اسلاف کو اسی ترتیب پر پایا یقیناً ان کے پاس اس ترتیب پر کوئی دلیل ہوگی۔ اگر دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہٰذا ہم پر ان سب کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

وَاَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً فَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٖ شَيْئٌ مِنَ الْاَعْمَالِ اَوْ يَكُوْنُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّا بِشَيْئٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَ السَّلَفُ كَانُوْا مُتَوَقِّفِيْنَ فِيْ تَفْضِيْلِ عُثْمَانَ حَيْثُ جَعَلُوْا مِنْ عَلَامَاتِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلَ الشَّيْخَيْنِ وَ مَحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل کو متعارض پایا اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مُخل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل السنّت والجماعت کی علامات میں سے تفضیلِ شیخین اور محبتِ ختنین کو قرار دیا۔

قولہ واما نحن فقد و جدنا الخ شارحؒ خلفاءِ اربعہ کی ترتیب کے بارے میں چند توجیہات ذکر فرما رہے ہیں

(۱) افضلیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف کے ساتھ حُسنِ ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی جس کی وجہ سے انہوں نے افضلیت کے اعتبار سے یہ ترتیب قائم کی ہے (یعنی خلیفہ اول ابو بکر صدیقؓ، ثانی عمرؓ ثالث عثمان غنیؓ اور رابع

علیؓ ہیں)۔ اور اگر ہم حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت و توقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل السنت والجماعت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ (۲) نیز یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے اس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۳) نیز افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجب شرعی کا نقصان بھی نہیں ہے۔ (۴) نیز اسلاف سے بھی اس مسئلہ افضلیت کے بارے میں توقف منقول ہے۔ لیکن شارحؒ کی مذکورہ توجیہات کمزور ہیں۔

پہلی توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اہل السنت والجماعت کے دلائل احادیثِ صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جو افضلیتِ علیؓ پر غیر واضح ہیں۔ تو دونوں کے دلائل متعارض کیسے ہوئے متعارض تب ہوتے جب کہ دونوں طرف سے دلائل احادیثِ صحیحہ ہوتیں۔

دوسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتابوں میں ظنی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا، بعض کا یہ کہنا ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے اور بعض کا اس کے برعکس کہنا، یہ سارے مسائل ظنیہ ہیں اس کے باوجود اسلاف نے عقائد کی کتابوں میں ان مسائل کو بیان کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر مسئلہ اعتقادی میں یقین ضروری نہیں ہے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں ہے اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہو تو ان کو ظنی طور پر تسلیم کر لینا واجب ہے جیسا کہ بعض احوال قبر وحشر کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ خبرِ واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔

تیسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ کے مذہب کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہؓ کو حضرت علیؓ کو خلیفہ اول منتخب نہ کرنے کی بناء پر ظالم اور ابوبکر صدیقؓ کو غاصب قرار دیا ہے۔

چوتھی توجیہ شارحؒ نے یہ بیان کی تھی کہ اسلاف افضلیت کے مسئلہ میں توقف وسکوت کرتے تھے شارحؒ کا یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ اہل السنت والجماعت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ ہے اور اس مسئلہ میں اسلاف کا توقف وسکوت منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے تفضیلِ شیخین (ابوبکر وعمر) کو اور محبت ختنین (دامادِ رسول یعنی عثمان وعلی) کو اہل السنت والجماعت کی علامات میں شمار کر کے صرف حضرت ابوبکرؓ کو نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کو بھی حضرت علیؓ

سے افضل قرار دیا ہے، اور اسلاف سے جو توقف منقول ہے وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کے بارے میں ہے کہ وہ ایک دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے تھے۔

نیز شارحؒ کی عبارت پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اوپر شارحؒ نے کہا "علٰی ھٰذا وجدنا السلف" کہ ترتیبِ مذکور پر جس میں ابوبکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے، ہم نے سلف کو (اسی ترتیبِ مذکور پر) پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ سلف افضلیت کے مسئلہ میں توقف وسکوت اختیار کرتے تھے یہ تو شارحؒ کی عبارت میں صریح تناقض ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اوپر سلف سے مراد اکثر ہیں اور یہاں (توقف کرنے میں) بعض مراد ہیں۔

وَالْاِنْصَافُ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَا يَعُدُّهٗ ذَوُو الْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

ترجمہ: اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے۔ اور اگر ان چیزوں کی کثرت مراد ہو کہ جن کو اہل دانش فضائل (وکمالات) میں سے شمار کرتے ہیں تو پھر (توقف کی کوئی وجہ) نہیں ہے۔

قوله والانصاف انه ان اريد بالافضلية الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مدارِ افضلیت کیا ہے اگر افضلیت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے کہ اس کے یہاں کس کو تقرب حاصل ہے پھر تو توقف کرنا بجا ہے کیونکہ کثرتِ ثواب کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا اور اگر افضلیت سے مراد فضائل ومناقب کا زیادہ ہونا ہے تو پھر توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ ہیں مثلاً کمالاتِ علمیہ، عملیہ، فصاحت، بلاغت، سخاوت، شجاعت، سیدۃ نساء اہل الجنۃ کا شوہر ہونا وغیرہ۔

شارحؒ کی مذکورہ باتوں کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ شارح علامہ تفتازانیؒ سے شیعت کی بو آتی ہے۔

وَخِلَافَتُهُمْ اَيْ نِيَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِيْ اِقَامَةِ الدِّيْنِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلٰى كَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ عَلٰى هٰذَا التَّرْتِيْبِ اَيْضًا يَعْنِيْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَبِيْ بَكْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعُثْمَانَ ثُمَّ لِعَلِيٍّ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدِ اجْتَمَعُوْا يَوْمَ تُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ سَقِيْفَةِ بَنِيْ سَاعِدَةَ وَ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَ الْمُنَازَعَةِ عَلٰى خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍ فَاَجْمَعُوْا عَلٰى ذٰلِكَ وَ بَايَعَهٗ عَلِيٌّ عَلٰى رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهٗ لَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَ لَنَازَعَهٗ عَلِيٌّ كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَ وَلَاحْتَجَّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِيْ حَقِّهٖ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ وَ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِيْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِتِّفَاقُ عَلَى الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ اِنَّ اَبَابَكْرٍ لَمَّا يَئِسَ مِنْ حَيٰوتِهٖ دَعَا عُثْمَانَ وَ اَمْلٰى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهٖ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيْفَةَ

وَاَخْرَجَهَا اِلَى النَّاسِ وَ اَمَرَهُمْ اَنْ يُّبَايِعُوْا لِمَنْ فِي الصَّحِيْفَةِ فَبَايَعُوْا حَتّٰى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايَعْنَا لِمَنْ فِيْهَا وَ اِنْ كَانَ عُمَرَ وَ بِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰى خِلَافَتِهٖ ثُمَّ اسْتُشْهِدَ عُمَرُ وَ تَرَكَ الْخِلَافَةَ شُوْرٰى بَيْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ وَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَ طَلْحَةَ وَزُبَيْرٍ وَ سَعْدِ ابْنِ اَبِيْ وَقَّاصٍ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُهُمْ اِلٰى عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوْا بِحُكْمِهٖ فَاخْتَارَ عُثْمَانَ وَبَايَعَهٗ بِمَحْضَرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوْهُ وَانْقَادُوْا لِاَوَامِرِهٖ وَصَلُّوْا مَعَهُ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ فَكَانَ اِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتُشْهِدَ وَ تَرَكَ الْاَمْرَ مُهْمَلًا فَاَجْمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلٰى عَلِيٍّ وَالْتَمَسُوْا مِنْهُ قَبُوْلَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوْهُ لِمَا كَانَ اَفْضَلَ اَهْلِ عَصْرِهٖ وَ اَوْلٰهُمْ بِالْخِلَافَةِ۔

ترجمہ: اوران کی خلافت یعنی اقامتِ دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر ان کی اتباع واجب ہو اسی ترتیب پر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی پھر عمرؓ کی پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے اولا یہ اس لئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول علیہ السلام کی وفات ہوئی سقیفہ بنی ساعدہ میں (یعنی بنوساعدہ کے چبوترہ میں) اور مشاورت ومنازعت (یعنی تو تو میں میں) کے بعد ان کی رائے ابوبکرؓ کی خلافت پر جم گئی پس سب نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کر لی قدرے توقف کے بعد۔ اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہ متفق نہ ہوتے اور البتہ حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جیسا کہ معاویہؓ سے نزاع کیا اور ان پر حجت قائم کرتے اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ نے گمان کیا اور کیسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں تصور کیا جا سکتا ہے باطل پر اتفاق کرنے کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل کے چھوڑ دینے کا، پھر ابوبکرؓ جب اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور ان کو عمرؓ کے لئے اپنے عہد کی کتاب املاء کرائی پھر جب وہ لکھ چکے تو صحیفہ پر مُہر لگادی اور اس کو لوگوں کی طرف نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے لئے بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ (وہ صحیفہ) علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمرؓ ہوں۔ اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔ پھر عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور خلافت کو چھ افراد عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان بطور شوریٰ چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر راضی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا اور صحابہؓ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کے اَوامر کی پیروی کی اور جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا، پھر عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور امرِ خلافت کو مہمل چھوڑا (یعنی خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے) تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے قبولِ خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے

زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

قولہ و خلافتهم ای نیابتهم عن الرسول الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جیسی ترتیب افضلیت کے اندر ہے بعینہ وہی ترتیب ان کی خلافت میں ہے یعنی نبی علیہ السلام کے بعد پہلے خلیفہ ابوبکرؓ ہیں پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ اور پھر علیؓ ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ مومنین کی تمام جماعتوں پر ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

شارحؒ "و ذلك لان الصحابةؓ الخ" سے ابوبکرؓ کی خلافت کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: جب نبی علیہ السلام کی وفات ہوئی، ابھی تک غسل وتکفین وتدفین کی نوبت نہیں آئی تھی کہ سقیفہ بنی ساعدہ (سقیفہ وہ ایک مسقف جگہ ہے کہ جس کی ایک جانب یا زیادہ جوانب دیوار نہ ہو جسے برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ ہے) میں انصار جمع ہوئے جو سعد بن عبادہ انصاری پر بیعت ہونا چاہتے تھے۔ وہاں مہاجرین بھی جمع ہوئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی وہاں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث "**الائمه من قریش**" پیش کی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابوعبیدہ بن الجراحؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ اتنے میں انصار کی جانب سے یہ کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے ہو اور ایک امیر ہم میں سے ہو۔

اس پر آوازیں بہت اٹھیں بالآخر سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر مہاجرین نے بیعت کی پھر انصار نے بھی بیعت کی، حضرت ابوبکرؓ پھر منبر پر چڑھے اور لوگوں پر نظر کی حضرت زبیر کو نہ پایا، ان کو بلوایا اور فرمایا کہ اے نبی علیہ السلام کے پھوپھی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجماع کو توڑنا چاہتے ہو تو کہنے لگے "**لا تثریب یا خلیفة رسول الله صلی الله علیه وسلم**" پھر انہوں نے بھی ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں پر جب نگاہ ڈالی تو حضرت علیؓ کو نہ پایا تو ان کو بلوایا ان کے سامنے بھی سابقہ بات رکھی جو زبیرؓ کے سامنے رکھی تھی تو پھر حضرت علیؓ نے بھی ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اس طرح تمام صحابہ کرامؓ بیعت ہو گئے اور ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر سب کا اجماع واتفاق ہو گیا۔

ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ کی وفات سے چھ ماہ بعد بیعت ہوئے اور بیہقی کی روایت کے مطابق تھوڑا سا وقفہ ہوا تھا بیعت کرنے میں جو نبی علیہ السلام کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا۔ اور بعض تاریخی واقعات میں توقف کی وجہ خلیفہ کے انتخاب کے وقت مشورہ میں شریک نہ کرنا بتلایا گیا ہے وہ اس طرح کہ ایک دن حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی افضلیت کا قائل ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں مگر شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے مشورہ کئے بغیر لوگوں سے بیعت لے لی اگر آپ ہم کو بلواتے تو ہم بھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ مجھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے زیادہ عزیز ہے۔ سقیفہ بنی ساعدہ میں، میں لوگوں سے بیعت لینے کے لئے نہیں گیا تھا اور میں نے بیعت کے بارے میں کوئی درخواست نہیں کی تھی بلکہ انہوں نے خود سب کے سب نے میرے ہاتھ پر بیعت کی، اگر میں اس بیعت کو ملتوی رکھتا تو پھر زیادہ طاقت سے اس خطرہ کے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ آپ نبی علیہ السلام کے غسل، تکفین وتدفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں میں آپ کو کیسے بلواتا، جب حضرت علیؓ نے یہ باتیں سنیں تو شکایت واپس لے لی اور اگلے دن مسجد نبوی میں عام مجمع کے سامنے ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

بہر حال خلافتِ صدیقی پر سب کا اتفاق ہو گیا اگر خلافتِ ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو پھر سب اتفاق بھی نہ کرتے کیونکہ حدیث میں ہیں "لاتجتمع امتی علی الضلالة" اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو پھر اس کو ضرور پیش کرتے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث "الائمة من قریش" کہہ کر سب کو لاجواب کر دیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ زندگی سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد نامہ لکھایا۔ جب لکھ چکے تو ان کو مہر بند کیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں، تو صحابہ نے بیعت کی، یہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس بھی پہنچایا تو انہوں نے بھی بیعت کی اور کہا "وان کان عمر" اگرچہ عمر بھی ہوں تب بھی ہم نے بیعت کی۔ بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر بھی اتفاق ہو گیا۔

پھر جب حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور آپ کو شہید کرنے والا ابولولو مجوسی، مغیرہ بن شعبہؓ کا غلام تھا۔ آپ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا بلکہ مسئلۂ خلافت کو چھ رکنی کمیٹی پر چھوڑ گئے کہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں وہ چھ حضرات یہ ہیں عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ۔ ان میں سے پانچ نے خلافت کا معاملہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے سپرد کر دیا اور اس کے فیصلہ پر اپنی رضامندی کا اظہار کیا، انہوں نے پھر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنا دیا تمام صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

پھر وہ بھی شہید کر دیئے گئے، خلافت کا معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ کو خلافت قبول کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِيْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَأٍ فِي الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشِّيْعَةِ وَاَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَاِدِّعَاءُ كُلٍّ مِّنَ الْفَرِيْقَيْنِ النَّصَّ فِيْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِيْرَادُ الْاَسْوِلَةِ وَالْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اور جو مخالفتیں اور جنگیں واقع ہوئیں وہ مسئلۂ خلافت (علیؓ) میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ

سے ہوئیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت والجماعت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور جوابات کا لانا یہ مُطوّلات (بڑی کتابوں) میں مذکور ہے۔

قوله و ما وقع من المخالفات والمحاربات الخ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پر سب صحابہ کا اجماع نہیں ہے اس لئے کہ کچھ صحابہؓ نے ان سے جنگ کی ہے۔

شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علیؓ سے جو اختلاف ہوئے ہیں اور جنگِ جمل اور جنگِ صفین کے نام سے جو جنگیں ہوئی ہیں (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں موجود ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ فریقِ مقابل (حضرت معاویہؓ کا گروہ اور حضرت عائشہؓ پیش پیش تھیں) قاتلینِ عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں عجلت چاہتے تھے مگر حضرت علیؓ کا موقف یہ تھا کہ فوری قاتلینِ عثمان سے قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا اندیشہ ہے اس لئے ان کا ارادہ یہ تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو ہاتھ نہ لگایا جائے، جبکہ فریقِ مقابل نے فوری قصاص لینے کو ضروری سمجھا تاکہ آئندہ کسی کو اکابر پر ظلم و زیادتی کی جرأت نہ ہو۔

بہرحال حضرت علیؓ کی خلافت مسلم ہے اور وہ حق پر تھے فریقِ مقابل سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے، فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر کہنا اہل السنّت والجماعت کا طریقہ نہیں ہے۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہل السنّت والجماعت اور شیعوں کے درمیان جو اختلاف ہے، اسی طرح ہر فریق کا مسئلہ امامت و خلافت کے بارے میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی چپقلش یہ سب کچھ بڑی کتابوں میں مذکور ہے جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد وغیرہ ہیں یہاں تفصیلات کا موقع نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَاِمَارَةٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِيْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا وَ قَدِ اسْتُشْهِدَ عَلِيٌّ عَلٰى رَأْسِ ثَلَاثِيْنَ سَنَةً مِّنْ وَفَاةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمُعَاوِيَةُ وَ مَنْ بَعْدَهٗ لَا يَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَ اُمَرَاءَ۔

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (ظالم) ہوگی اور علیؓ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال (پورے ہونے) پر پھر معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

قوله والخلافة ثلثون سنة الخ ماتنؒ فرما رہے ہیں کہ خلافت (بمعنیٰ نیابت ہے) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے "الخلافة بعدی ثلاثون

سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضاً'' کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (ظالم) ہوگی۔

یہ تیس سال تقریباً حضرت علیؓ کی شہادت پر پورے ہو گئے مگر حقیقۃً یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ نے چھ ماہ تک خلافت سنبھالی پھر امیر معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہو گئے تا کہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو اس لئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی خلافت دس سال اور چھ ماہ رہی اور حضرت عثمانؓ کی خلافت چند یوم کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی خلافت چار سال اور نو ماہ رہی یہ تقریباً مجموعہ ساڑھے انتیس سال بنا، چھ مہینے حضرت حسن بن علی کی خلافت کے ہوئے تو پورے تیس سال ہوئے۔ تو آپ علیہ السلام کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ خلافت کی مدت تیس سال تک رہی اس کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے امیر معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

فائدہ: خوارج میں سے تین آدمیوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ فتنے علیؓ، معاویہؓ، عمرو بن العاصؓ ان تینوں سے پھیلے ہیں۔ لہٰذا ان کو اگر قتل کر دیا جاتا تو فتنے دب جاتے۔ چنانچہ مکہ میں معاہدہ ہوا اور حضرت علیؓ کے قتل کے لئے عبداللہ ابن ملجم اور حضرت معاویہؓ کے قتل کے لئے برک ابن عبداللہ اور عمرو بن العاص کے قتل کے لئے عمرو بن بکر منتخب ہوئے سب نے ایک رات میں کام کرنے کا اتفاق کیا چنانچہ ابن ملجم نے علیؓ کو (جب وہ نمازِ فجر کے لئے نکلے) بہت زخمی کیا یہ بروز جمعۃ المبارک ۱۷ ررمضان المبارک ۴۰ھ کا واقعہ ہے اتوار کے دن آپ کی وفات ہوئی، حسنین اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور نماز جنازہ حضرت حسنؓ نے پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ برک ابن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا تو آپ زخمی ہو گئے لوگوں نے مجرم کو پکڑ لیا مگر امیر معاویہؓ بڑے حلیم اور صبور تھے اس کو چھوڑ دیا۔ اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاص پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ وہ بیمار تھے نماز کے لئے نہیں آئے اور جس کو نماز کے لئے خلیفہ بنایا گیا اس خلیفہ کو عمرو بن بکر نے قتل کر دیا۔

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَ بَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ مَثَلاً وَلَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِيْ لَايَشُوْبُهَا شَيْئٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَ مَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلَاثِيْنَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ تَكُوْنُ وَقَدْ لَاتَكُوْنُ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے (یعنی اشکال پیدا کرنے والی ہے) اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل وعقد خُلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز۔ اور شاید مراد (یعنی حدیث کا مطلب) یہ ہے کہ وہ خلافت کاملہ کہ جس کے اندر (قانونِ اسلام کی) مُخالفت اور (شریعت) کی پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قولہ وهذا مشكل الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اشکال اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہونا اشکال سے خالی نہیں ہے کیونکہ ارباب حل وعقد یعنی مجتہدین وعلماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے، خلفاءِ عباسیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباس کی نسل واولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد ۳۷ ہے اور مروانیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں کہ جو مروان بن الحکم بن ابی العاص امیر بن عبد شمس بن عبد مناف کی اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد دس (۱۰) ہے ان میں سے اول مروان ہے اس کے بعد دس خلیفہ ہوئے پہلا عبدالملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن الحکم ہے۔

اور عمر بن عبدالعزیز خلفاءِ راشدین میں سے پانچویں خلیفہ ہیں بہت ہی نیک اور صاحبِ عدالت وصاحب تقویٰ وصاحب علم وفضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعۃ المبارک ۱۰۱ھ میں وفات ہوئی، سفیان ثوریؒ بھی فرماتے ہیں کہ خلفاء پانچ ہیں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور عمر بن عبدالعزیز، تو لہٰذا خلافت کا دور صرف تیس سال پر ختم نہیں ہوا۔

جواب: حدیث "الخلافة بعدی ثلاثون سنة الخ" میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ ہے کہ جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور نبی کی پیروی سے اعراض نہ ہو اور کمالِ زہد وتقویٰ میں انقطاع نہ ہو یہ خلافتِ کاملہ کا دور تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہے گا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّهٗ یَجِبُ عَلَی اللّٰهِ اَوْ عَلَی الْخَلْقِ بِدَلِیْلٍ سَمْعِیٍّ اَوْ عَقْلِیٍّ وَ الْمَذْهَبُ اَنَّهٗ یَجِبُ عَلَی الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ مَّاتَ وَ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِیْتَةً جَاهِلِیَّةً وَلِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰی قَدَّمُوْهُ عَلَی الدَّفْنِ وَ كَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ وَلِاَنَّ كَثِیْرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِیَّةِ یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ كَمَا اَشَارَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر کرنا واجب ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل نقلی سے یا دلیل عقلی سے (واجب ہے) اور (ہمارا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مُہمات میں سے سب سے اہم کام امام مقرر کرنے کو قرار دیا یہاں تک کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر مقدم رکھا اور اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سارے واجباتِ شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنفؒ (ماتنؒ) نے اس جانب اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام کا تقرر واجب ہونے پر امت

کا اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، شیعہ کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف واحسان ہے اور احسان کرنا اللہ پر واجب ہے اس کا ترک بخل ہے، یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہو ہی نہیں سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں ہے جو ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب کرے۔

اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر اس بات کے بارے میں دونوں گروہ علیحدہ علیحدہ ہو گئے کہ امام کا تقرر جو مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیلِ عقلی سے۔

اہل سنت والجماعت اول بات کی طرف چلے گئے ہیں اور معتزلہ ثانی بات کی طرف گئے ہیں، شارحؒ نے اول بات کے ثبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے ''من مات ولم یعرف امام الخ'' یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

(۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا حتی کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا اسی طرح ہر زمانہ میں یہی رہا ہے کہ ایک امام کی وفات کے بعد دوسرے امام کا تقرر کیا گیا۔

(۳) بہت سارے احکامِ شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکامِ شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے اور یہ بات مُسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں۔ لہٰذا امام کا تقرر واجب ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ جو امت کے افراد کے تنازع کو ختم کرے اور ملک میں امن وامان قائم کرے۔

وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّ لَهُمْ مِّنْ اِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ وَ اِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَ تَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَ اَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَ قَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَ الْمُتَلَصِّصَةِ وَ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَ اِقَامَةِ الْجُمَعِ وَ الْاَعْيَادِ وَ قَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَ قُبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَ تَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَ الصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَ قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِىْ لَايَتَوَلَّاهَا اٰحَادُ الْاُمَّةِ۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرنے اور ان پر حُدود قائم کرنے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ان کے لشکر تیار کرنے اور اُن سے صدقات وصول کرنے اور ظالموں اور چوروں اور راہزنوں کو مغلوب کرنے اور جمعہ وعیدین کو قائم کرنے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کے ختم کرنے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرنے اور نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرنے کہ

جن کا کوئی ولی نہیں اور اموالِ غنیمت تقسیم کرنے اور اس کے مثل (سارے کام) سرانجام دے کہ جنہیں امت کے افراد نہیں سنبھال سکتے۔

قوله والمسلمون لا بد لهم من امام الخ ماتنؒ نے یہاں امام کے فرائضِ منصبی ذکر کئے ہیں جو درج ذیل ہیں: (۱) احکام شرعیہ کا اجراء ونفاذ (۲) حُدود قائم کرنا (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تا کہ کفار حملہ آور نہ ہوسکیں (۴) مسلمان لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولی یعنی عُشر وخراج وصول کرنا اور ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶) ظالموں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو گرفتار کر کے سزا دینا (۷) نمازِ جمعہ وعیدین کا قائم کرنا (۸) لوگوں کے جھگڑوں کو مٹانا (۹) حقوق کے متعلق جو شہادتیں پیش کی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) ایسے نابالغ بچوں وبچیوں کا نکاح کرنا کہ جن کا کوئی ولی نہ ہو (۱۱) مالِ غنیمت تقسیم کرنا، اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ہیں کہ جن کو امام (بادشاہ) کے بغیر دوسرا آدمی سرانجام نہیں دے سکتا۔

فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُ الْاِكْتِفَاءُ بِذِىْ شَوْكَةٍ فِىْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَ مِنْ اَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَّهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَا لِاَنَّهٗ يُؤَدِّىْ اِلٰى مُنَازَعَاتٍ وَ مُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ اِلَى اخْتِلَالِ اَمْرِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِىْ زَمَانِنَا هٰذَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت وطاقت والے پر اکتفاء کر لینا کیوں جائز نہیں ہے اور ایسے شخص کا تقرر کہاں سے واجب ہے کہ جس کے لئے ریاستِ عامہ ہو۔

تو ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ یہ ان باہمی منازعات اور جھگڑوں کی طرف پہنچا دے گا کہ جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔

قوله فان قيل لم لايجوز الخ شارحؒ یہاں پر ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ہر علاقہ میں ایک ایسے شخص کو امام بنا دیا جائے کہ جس کو غلبہ حاصل ہو اور اثر ورسوخ رکھنے والا ہو مثلاً بخارا کا امام علیحدہ ہو اور سمرقند کا امام علیحدہ ہو یہ کیوں ضروری ہے کہ پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو۔

جواب: یہ ہے کہ اگر ہر علاقہ کا الگ الگ امام ہو تو پھر آپس میں لڑائیاں وجنگیں ہوں گی جس سے دین ودنیا کے امور میں خلل واقع ہوگا جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مسلمان بادشاہوں کا مشاہدہ کرتے ہیں، اس لئے فقط ایک امام کا ہونا ضروری وکافی ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَلْيُكْتَفَ بِذِىْ شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ اِمَامًا كَانَ اَوْ غَيْرَ اِمَامٍ فَاِنَّ انْتِظَامَ الْاَمْرِ يَحْصُلُ بِذٰلِكَ كَمَا فِىْ عَهْدِ الْاَتْرَاكِ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِىْ اَمْرِ الدُّنْيَا وَلٰكِنْ يَخْتَلُّ اَمْرُ الدِّيْنِ وَهُوَ الْاَمْرُ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ وَالْعُمْدَةُ الْعُظْمٰى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے کہ جس کو (تمام بلادِ اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لئے کہ معاملہ کا (یعنی دین و دنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترکِ بادشاہوں کے عہد میں تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں انتظام حاصل ہو جائے گا لیکن دین کے معاملہ (مثلاً جمعہ و عیدین کی نمازیں قائم کرنا وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

قولہ فان قیل فلیکتف بذی شوکۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: چلو مان لیتے ہیں کہ پورے دارالاسلام کا ایک امام ہونا چاہئے لیکن یہ ضروری نہ ہو کہ اس میں امامت کے اوصاف ہوں یعنی قریشی ہونا، عاقل ہونا، امورِ انتظامیہ سے واقف ہونا وغیرہ وغیرہ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص جو صاحبِ اقتدار ہو اور پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ پا کر قابض ہو جائے اور مُلک کا انتظام کرنے لگے خواہ اس میں امامت کے اوصاف و شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ ترکوں کے دَور میں ہوا انہوں نے سارے انتظامات ٹھیک کر لئے۔

جواب: ایسے شخص سے بعض دنیوی مسائل تو حل ہو جائیں گے مثلاً چوروں، ڈاکوؤں اور ظالموں پر تو قابو پالے گا مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامتِ حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ ہی سے انجام پا سکتے ہیں مُعطل ہو کر رہ جائیں گے جبکہ احکامِ دین کا اجراء ہی خلیفہ کے تقرر کا سب سے بڑا مقصدِ اصلی ہے۔

فائدہ: اتراک، تُرک کی جمع ہے، یہ ایک زبردست قوم ہے جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت دشمنی رکھنے والی قوم تھی۔ چھٹی صدی میں بلادِ اسلام پر غالب آگئے اور انہوں نے مسلمانوں کا قتلِ عام کیا ان کا مقصد بھی نوعِ انسانی کو فنا کرنا تھا مُلک و مال کا ارادہ نہ تھا، مدت دراز تک دارالاسلام پر غالب رہے بالآخر ان کا ایک بادشاہ غازان بن ارغون ۶۹۴ھ میں مسلمان ہو گیا ساتھ ساتھ ان کے متبعین بھی مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ شارحؒ کی مراد اتراک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے پھر انہوں نے دارالاسلام پر حکومت کی تھی۔

فَاِنْ قِيْلَ فَعَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً يَكُوْنُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ خَالِيًا عَنِ الْاِمَامِ فَيَعْصِى الْاُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُوْنُ مِيْتَتُهُمْ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً قُلْنَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِىْ دُوْنَ دَوْرِ الْاِمَامَةِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاِمَامَةَ اَعَمُّ لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيْعَةِ مَنْ يَّزْعَمُ اَنَّ الْخَلِيْفَةَ اَعَمُّ وَ لِهٰذَا يَقُوْلُوْنَ بِخِلَافَةِ

الْاَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ دُوْنَ اِمَامَتِهِمْ وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ مدتِ خلافت تیس سال ہے تو خلفاءِ راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائے گا پھر ساری امت گناہگار ہوگی اور (حدیثِ مذکور کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو (دوسرا جواب یہ ہے کہ) شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا نہ کہ دورِ امامت، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے کہ جس کو ہم نے قوم (اہل سنت) کی طرف سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اور بہر حال خلفاءِ عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل (باعثِ اشکال) ہے۔

قولہ فان قیل فعلیٰ ما ذکر الخ اس عبارت میں بھی شارحؒ اعتراض اور اس کے جوابات پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ ماقبل میں یہ کہہ چکے ہیں کہ خلافت تیس سال تک رہے گی اس کے بعد کا زمانہ امام و خلیفہ سے خالی ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پوری امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی کہ نصبِ امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے اور حدیث میں ہے "من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلية" کہ جس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

شارحؒ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ اور خلافت راشدہ ہے یعنی متواتر اور تسلسل کے ساتھ خلافت راشدہ کا دور تیس سال تک رہے گا اس کے بعد اُمراء، بادشاہ آتے رہیں گے لیکن پھر بھی وقتاً فوقتاً خلفاءِ راشدین ہوتے رہیں گے تو اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارحؒ کا منشاء جوابِ مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔

جواب نمبر (۲): امام اور خلیفہ کے درمیان فرق ہے۔ خلیفہ وہ ہے کہ جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاءِ راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام وہ ہے کہ جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو خواہ وہ خلفاءِ راشدین کی سنت پر ہو یا نہ، گویا کہ امام اور خلیفہ کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے خلیفہ اخص مطلق ہے اور امام اعم مطلق ہے۔ ہر خلیفہ کا امام ہونا ضروری ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دورِ خلافت ختم ہو گیا مگر دورِ امامت ختم نہیں ہوا تو امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے، لہٰذا اشکال باقی نہ رہا۔

مگر شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرق کہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ اہل تشیع کی اصطلاح ہے۔ اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ بعض اہل تشیع نے اس کو اُلٹ دیا ہے اور انہوں نے خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانا ہے

کیونکہ ان کے ہاں خلیفہ سلطان کو کہتے ہیں خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، برخلاف امام کے وہ ان کے بارے اماموں میں سے ایک ہوگا جو سب کے سب معصوم ہیں اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) کی خلافت کے تو قائل ہیں کہ ان کو خلیفۂ اول، دوم، سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

آخر میں شارحؒ فرمارہے ہیں کہ یہ دوسرا جواب تو خلفاءِ عباسیہ تک درست ہے کیونکہ وہ امام ہیں اور امت گناہگار ہونے سے بچ گئی مگر خلفاءِ عباسیہ کے زمانہ کے بعد کے اعتبار سے اشکال باقی رہیگا کیونکہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں اس لئے کہ خلافتِ کاملہ از روئے حدیث حضرت علیؓ یا حضرت حسنؓ بن علیؓ پر ختم ہوگئی۔ اور خلافتِ ناقصہ کا وجود اس لئے نہیں رہا کہ خلفاءِ عباسیہ کے بعد تمام بلادِ اسلام پر کسی قریشی کو ریاستِ عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور کسی غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث "الائمة من قريش" کی رو سے جائز ہی نہیں ہے، لہٰذا امت نصب امام کے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گناہگار ہوگی، تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ پیچیدہ ہوگیا اور جواب دینا مشکل ہوگیا تاہم اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر (۱): اُمت تب گناہگار ہوتی کہ جب وہ نصب امام کو اپنے اختیار سے ترک کرتی یہاں جو ترک ہوا وہ اضطراری طور پر ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے نہ کہ اضطراری پر۔

جواب نمبر (۲): حدیث میں جو آیا ہے "من مات ولم يعرف امام زمانه الخ" اس میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثُمَّ يَنْبَغِي اَنْ يَّكُوْنَ الْاِمَامُ ظَاهِرًا لِيُرْجَعَ اِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَا هُوَ الْغَرْضُ مِنْ نَّصْبِ الْاِمَامِ لَا مُخْتَفِيًا مِنْ اَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْاَعْدَاءِ وَ مَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْاِسْتِيْلَاءِ وَ لَا مُنْتَظَرًا خُرُوْجُه عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَانْقِطَاعِ مَوَادِّ الشَّرِّ وَ الْفَسَادِ وَاِنْحِلَالِ نِظَامِ اَهْلِ الظُّلْمِ وَالْعِنَادِ۔

ترجمہ: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہو تا کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے کہ وہ (لوگوں کی) بھلائی کے کام انجام دے تا کہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، لوگوں کی نظروں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے۔ اور نہ ہی ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر وفساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کے زوال کے وقت۔

قوله ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً الخ یہاں سے ماتنؒ اہل تشیع کی تردید فرمارہے ہیں کیونکہ شیعہ امامیہ کا یہ عقیدہ ہے (جیسا کہ آئندہ عبارت میں آرہا ہے) کہ نبی علیہ السلام کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؓ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت مہدی پر جا کر ختم ہوگیا جو دشمنوں کے خوف سے ۲۶۰ھ یا ۲۶۶ھ میں ایک غار میں پوشیدہ ہوگئے اور

یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا اس وقت امام مہدی ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے وغیرہ وغیرہ۔ تو ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کو ظاہر ہونا چاہئے تا کہ لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر ان کی ضروریات کا پتہ لگائے اور لوگوں کی بہتری کے کام کرے نہ کہ دشمنوں اور ظالموں کے خوف کی وجہ سے لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو جائے اور زمانہ کے درست اور شر و فساد کے منقطع ہونے کا انتظار کرنے لگے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ اَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيٌّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ ثُمَّ اَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُنِ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوْسَى الْكَاظِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ نِ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُنِ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ نِ النَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُنِ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدِ اخْتَفٰى خَوْفًا مِنْ اَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمْرِهِ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيٰوتِهِ كَعِيْسٰى وَالْخِضْرِ وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں خصوصاً ان میں سے امامیہ کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ ہیں، پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کا (ظہور کا) انتظار کیا جارہا ہے جو مہدی ہیں اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ (دنیا) جور وظلم سے بھری ہوئی ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ہیں۔

قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الخ یہاں سے شارحؒ شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور بارہویں امام جو مہدی ہیں وہ غائب ہو گئے ہیں بعد میں (قربِ قیامت) ان کا ظہور ہوگا اور زمانہ کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ کوئی اگر یہ کہے کہ امام مہدی کی عمر اتنی لمبی کیسے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی

اعتراض کی بات نہیں کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ادریس علیہ السلام اور الیاس علیہ السلام اور دجال شقی کی عمر لمبی ہے اس سے کوئی امتناع ومحال لازم نہیں آتا ایسے ہی یہاں ہے۔

وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ اخْتِفَاءَ الْاِمَامِ وَعَدَمَهٗ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْاَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْاِمَامِ وَ اَنَّ خَوْفَهٗ مِنَ الْاَعْدَاءِ لَايُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ اِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْاَمْرِ اَنْ يُّوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْاِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ آبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظَاهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَايَدَّعُوْنَ الْاِمَامَةَ وَاَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَ اخْتِلَافِ الْاٰرَاءِ وَ اسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَى الْاِمَامِ اَشَدُّ وَ انْقِيَادُهُمْ لَهٗ اَسْهَلُ۔

ترجمہ: اور تو خوب واقف ہے کہ امام کا چھپنا و اراس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں کہ جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور یہ (جیسا کہ آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام، بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے حق میں ہوا کہ وہ لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمانہ کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونے کے وقت اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی جانب ضرورت شدید ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ آسان ہے۔

قوله وانت خبير بان اختفاء الامام الخ یہاں سے شارحؒ نے امامِ غائب کے عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): جو اغراض امام کے تقرر سے مطلوب ہیں مثلاً حدود وغیرہ قائم کرنا ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور سرے سے اس کا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

دلیل نمبر (۲): دشمنوں کا خوف اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ امام چھپ جائے اور نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہوسکتا ہے کہ لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھے مگر ان میں ظاہر ہو، جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے، مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔

دلیل نمبر (۳): ان کے قول کے باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد و بگاڑ پھیلا ہوا ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو اور آراء کا اختلاف ہو تو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے وقت میں لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ان کے لئے امام کی اطاعت بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے کہ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہوجائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہوجائے گا۔

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَايَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَايَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ وَاَوْلَادِ عَلِيٍّ يَعْنِيْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ

الْاِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَ هٰذَا وَ اِنْ كَانَ خَبَرًا وَاحِدًا لٰكِنْ لَمَّا رَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍؓ مُحْتَجًّا بِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّا الْخَوَارِجُ وَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ لَا يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِىْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا مِنْ بَنِىْ هَاشِمٍ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قُرَيْشٍ فَاِنَّ قُرَيْشًا اِسْمٌ لِاَوْلَادِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَ هَاشِمٍ هُوَ اَبُوْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدِّ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِالْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِمَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُوَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسِ بْنِ مُضَرَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ فَالْعَلَوِيَّةُ وَ الْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَ اَبَا طَالِبِ اِبْنَا عَبْدِالْمُطَّلِبِ۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے علاوہ میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولادِ علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے فرمان "الائمة من قریش" کی وجہ سے (کہ امام قریش میں سے ہو) اور یہ حدیث اگرچہ خبرِ واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابوبکرؓ نے اس سے استدلال پکڑتے ہوئے انصار کے خلاف اور کسی ایک نے بھی انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ اور شرط نہیں یہ کہ (امام) ہاشمی ہو یا علوی، اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہ تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں پس اس لئے (نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے) محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علی کے باپ) ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں)

قولہ ویکون من قریش الخ دنیا کے تمام عقلاء کے ہاں یہ بات مسلَّم ہے کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہئے کہ جو عقل مند، بالغ، آزاد، مرد، بہادر ہو، مگر اسلام نے مذکورہ شرائط جو عقلاً ضروری ہیں کے علاوہ دوسری بعض شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ امام قریش میں سے ہو حدیث "الائمة من قریش" کی وجہ سے، ہاشمی یا علوی ہونا کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شرط ہوتی تو پھر خلفاءِ ثلاثہ (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ ان کی خلافت پر امت کا اتفاق ہے جبکہ خلفاءِ ثلاثہ قریش میں سے تھے بنی ہاشم میں سے نہ تھے، امام کا قریش میں سے ہونا جو شرط ہے اس شرط کا خوارج اور بعض معتزلہ نے انکار کیا ہے اس پر انہوں نے چند دلائل دیئے ہیں، دلائل مع الجوابات ملاحظہ کریں۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام انسانی مساوات کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام امتیازی نشانات کو مٹادیا تو پھر خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: بے شک اسلام انسانی مساوات کا علمبردار ہے مگر اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی مانتا ہے جیسے علماء کی غیر علماء پر اور مردوں کی عورتوں پر فوقیت نص سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی کا ارشاد ہے "اسمعوا و اطیعوا وانْ وُلّیَ علیکم عبد حبشی ذو زبیبہ" کہ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنادیا جائے تو تم اس کی بات سنو اور اطاعت کرو تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریشی ہونا شرط نہیں ہے۔

جواب: حبشی کے متعلق حدیث خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ بن جائے تو اس وقت مسلمانوں کا عمل یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں، نیز اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ غلام امام نہیں ہوسکتا تو معلوم ہوا کہ حدیث کا محل وہ ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

دلیل نمبر (۳): حدیث "الائمة من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو نبی علیہ السلام نے خلافت کے بارے میں فرمائی ہے اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی ہے کہ ایک عرصہ دراز تک خلفاء قریش میں سے ہوتے رہے۔

جواب: جب خلافت کے بارے میں اختلاف ہوا تو انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو سیدنا صدیق اکبرؓ نے انصار کے خلاف حجت کے طور پر حدیث "الائمة من قریش" بیان فرمائی، اگرچہ یہ حدیث خبر واحد ہے مگر کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہوگئی تو صحابہ نے مذکورہ حدیث کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ اس فرمان کے آگے ان کی گردنیں جھک گئیں اور اس کو حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔

شارحؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ قریش، نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے خلفاءِ ثلاثہ اور نبی علیہ السلام اور حضرت علیؓ سب نضر بن کنانہ کی اولاد میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریشی ہیں۔ شارحؒ نے عدنان تک حضور علیہ السلام کا نسب نامہ بیان کردیا اور کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا نسب نامہ نبی علیہ السلام سے عبدالمطلب پر مل جاتا ہے اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو حضور علیہ السلام اور علویہ وعباسیہ ہاشمی ہیں، رہے خلفاءِ ثلاثہ ان کا نسب نامہ شارحؒ اگلی عبارت میں ذکر فرمارہے ہیں۔

وَاَبُوْبَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لِاَنَّهٗ ابْنُ اَبِيْ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ وَ كَذَا عُمَرُ لِاَنَّهٗ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِالْعُزّٰى بْنِ رِيَاحِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ زَرَاحِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ وَ كَذَا عُثْمَانُ لِاَنَّهٗ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ۔

ترجمہ: اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابوقحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں اور وہ عمرو کے اور وہ تیم کے

اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ (ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے) وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے ہیں وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے ہیں وہ ریاح کے بیٹے ہیں وہ عبداللہ کے بیٹے ہیں وہ قرط کے بیٹے ہیں وہ زراح کے بیٹے ہیں وہ عدی کے بیٹے ہیں وہ کعب کے بیٹے ہیں اور اسی طرح حضرت عثمانؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں وہ ابوالعاص کے بیٹے ہیں (وہ ابوالعاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبدشمس کے بیٹے ہیں وہ عبدمناف کے بیٹے ہیں۔

قولہ و ابوبکر قریشی الخ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا سلسلہ نسب نبی علیہ السلام سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے اور حضرت عمرؓ کا کعب پر جا کر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبدمناف پر جا کر مل گیا اور یہ سب نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور نضر بن کنانہ کی اولاد کو قریشی کہا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلفاءِ ثلاثہ قریشی ہیں ہاشمی نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ امامت کے لئے قریشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے۔

وَلَايُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ اَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْمًا لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى إِمَامَةِ اَبِيْ بَكْرٍؓ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهٖ وَ اَيْضًا الْإِشْتِرَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ اِلَى الدَّلِيْلِ وَ اَمَّا فِيْ عَدَمِ الْإِشْتِرَاطِ فَيَكْفِيْ فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْإِشْتِرَاطِ وَ احْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ وَ غَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَايَنَالُهٗ عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَايَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ ظَالِمًا۔

ترجمہ: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکر کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور استدلال کیا ہے مخالف نے باری تعالیٰ کے فرمان ''لاینال عهدی الظالمین'' سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں ملے گا اور جواب تسلیم نہ کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہو توبہ اور اصلاح (احوال) نہ کرنے کے ساتھ، تو غیرِ معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔

قولہ ولایشترط فی الامام ان یکون معصوماً الخ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے، شارحؒ نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صدیق اکبرؓ کی امامت وخلافت دلائلِ صحیحہ واجماع سے ثابت ہے اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو پھر صدیق اکبرؓ کی امامت وخلافت پر صحابہ اجماع نہ کرتے کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں ہے نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو پھر اس کے لئے دلیل کی حاجت ہوگی اور دلیل ہے ہی نہیں، باقی

رہی یہ بات کہ جب عصمت شرط نہیں تو اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط عصمت کا ثابت نہ ہونا ہی عدمِ اشتراطِ عصمت کی دلیل ہے۔

شیعہ نے امام کی عصمت پر اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "**لاینال عھدی الظالمین**" کہ میرا عہد وقرار یعنی عہد وامامت ظالموں کو حاصل نہیں ہوگا اور غیرِ معصوم ظالم ہے اور ظالم عہدِ امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہوسکتا۔اس سے دراصل ان کا مقصد صدیق اکبرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے ان کو نا اہل ثابت کرنا ہے۔

شارحؒ نے اس استدلال کا جواب دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (صغریٰ) کہ غیر معصوم ظالم ہے قابلِ تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں کہ جو ایسا گناہ کرے کہ جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص سے گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کرلی اور اعمالِ صالحہ کے ذریعہ اپنے احوال کی اصلاح کرلی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا، نیز "**لاینال عھدی الظالمین**" میں عہد سے عہدِ امامت نہیں بلکہ عہدِ نبوت مراد ہے۔لہٰذا مذکورہ آیتِ مبارکہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ لَّايَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَ اِخْتِيَارِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهٗ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَ يَزْجُرُهٗ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيْقًا لِّلْاِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّيْخُ اَبُوْ مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَا تُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ اِنَّهَا خَاصِّيَّةٌ فِيْ نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْ فِيْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَ لَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَا كَانَ مُثَابًا عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی معنی ہے ان (معتزلہ) کے قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک لطف ہے جو (بندہ کو) بھلائی کے کام کرنے پر اُبھارتا ہے اور اس کو بُرے کام سے روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو ثابت کرنے کی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے کہ عصمت محنت (آزمائش) کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کا قول غلط ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے کہ جس کے سبب سے گناہ کا صدور اس سے محال ہو جاتا ہے یہ محال کیسے ہوسکتا ہے اگر گناہ محال ہوتا تو ترکِ گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اس کو ترکِ گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

قولہ وحقیقة العصمة ان لایخلق الخ یہاں شارحؒ کا مقصد عصمت کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عصمت قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ معصوم کے اندر گناہ کا خلق تو نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت واختیار حاصل ہے۔ بصورتِ دیگر قدرت واختیار اگر سلب کر لیا جائے تو پھر اس معصوم کو مکلف بنانا اور ثواب دیا جانا باطل ہوگا کیونکہ تکلیف اور ثواب کا مدار قدرت واختیار پر ہے۔ اور وہ (قدرت واختیار) اس سے سلب کر لیا گیا ہے۔

نیز شارحؒ فرما رہے ہیں کہ عصمت کی جو تعریف معتزلہ نے کی ہے "**لطف من اللّٰہ یحملہ علی فعل الخیر الخ**" کہ (عصمت اللہ کی جانب سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے کہ جو بندہ کو بھلائی کے کام پر اُبھارتی ہے اور بُرائی سے باز رکھتی ہے) یہ تعریف بھی قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی معصوم کی قدرت واختیار کا بقاء ہے تا کہ بندہ کی آزمائش ہو، اسی طرح عصمت کی جو تعریف شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے کی ہے کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ باوجود معصوم ہونے کے شریعت کے احکام کا مکلف رہتا ہے اس تعریف میں بھی بندہ کی قدرت واختیار کا بقاء شرط ہے۔

"**وبھٰذا یظھر الخ**" سے فرما رہے ہیں کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت واختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی، اس قول کے فساد کی شارحؒ نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔

وجہ نمبر (۱): اگر گناہ کا صدور محال وممتنع ہوتا تو پھر ترکِ گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترکِ گناہ کا مکلف ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال وممتنع نہیں ہے۔

وجہ نمبر (۲): اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو پھر ترکِ گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ وہ معصوم بھی ترکِ گناہ کی وجہ سے مستحقِ ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

وَلَاانْ یَکُوْنَ اَفْضَلَ مِنْ اَھْلِ زَمَانِہٖ لِاَنَّ الْمُسَاوِیَ فِی الْفَضِیْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلَ الْاَقَلَّ عِلْمًا وَ عَمَلًا رُبَّمَا کَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَ مَفَاسِدِھَا وَ اَقْدَرَ عَلَی الْقِیَامِ بِمَوَاجِبِھَا خُصُوْصًا اِذَا کَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ اَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَ اَبْعَدَ عَنْ اِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِھٰذَا جَعَلَ عُمَرُ الْاِمَامَةَ شُوْرٰی بَیْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ بَعْضَھُمْ اَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے (تمام) لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ کم علم وعمل والا ہو بسا اوقات وہ امامت کے مصالح اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہوتا ہے اور

فرائضِ امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو اُبھارنے سے زیادہ دُور کرنے والا ہو۔ اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کردیا، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔

قوله ولا ان یکون افضل من اهل زمانه الخ ماتنؒ یہاں سے شیعہ کی تردید فرمارہے ہیں کہ شیعوں کے ہاں امام کا لوگوں سے افضل ہونا شرط ہے اس سے ان کا اصل مقصد خلفاءِ ثلاثہ (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی امامت وخلافت کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ افضلیت صرف نص سے معلوم ہوسکتی ہے، بارہ اماموں کے علاوہ کسی کی افضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ ماتنؒ نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام کا اپنے زمانے کے تمام لوگوں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

شارحؒ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسا اوقات برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا شخص بلکہ مفضول شخص جو علم وعمل میں کمال نہیں رکھتا مگر اپنے سے افضل کے مقابلہ میں خلافت وامامت کے امور میں مہارتِ تامہ رکھتا ہے اور امامت کے مصالح ومفاسد سے زیادہ واقف ہے اور اپنی شان وشوکت کی وجہ سے امامت وخلافت کے فرائض کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکتا ہے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے بالخصوص اس وقت کہ جب افضل کو امام بنانے سے فتنہ وفساد اُبھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضول کو امام بنانے سے فتنہ دبتا ہو تو اس وقت مفضول کو امام بنانا ہی افضل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ حضرت عمرؓ کو ان میں سے بعض کا افضل ہونا معلوم تھا تو حضرت عمرؓ کا یہ طرزِ عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہلِ زمانہ سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ كَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ الْاِمَامَةِ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ نَصْبُ اِمَامَيْنِ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ اِطَاعَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِمَا يَلْزَمُ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ اِمْتِثَالِ اَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَ اَمَّا فِي الشُّوْرٰى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیسے صحیح ہے باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر کرنا جائز نہیں ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو اس لئے کہ اس میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی اور بہرحال شوریٰ میں تو سب (ارکانِ شوریٰ) امامِ واحد کے درجہ میں ہیں۔

قوله فان قیل کیف یصح الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمارہے ہیں۔

اعتراض: ایک طرف تو آپ یہ فرماتے ہیں کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر جائز نہیں، تو پھر حضرت عمرؓ کا چھ آدمیوں کی مجلسِ شوریٰ کو امامت کے سپرد کرنا کیسے درست ہوگا، حضرت عمرؓ کا عمل کچھ اور ہے اور تمہارا قول کچھ اور ہے۔

جواب: ایسے دو اماموں کا تقرر نا جائز ہے کہ جن میں سے ہر ایک مستقل واجب الاطاعت ہو کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ ہوگا اور کسی کا کچھ ہوگا اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل طور پر امام نہیں ہوتا کہ ہر ایک واجب الاطاعت ہو بلکہ پوری مجلسِ شوریٰ مل کر ایک امام کے درجہ وحکم میں ہوتی ہے۔

فائدہ: بعض شارحینؒ نے مذکورہ سوال وجواب کو لغو قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی شوریٰ اس لئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورہ سے انجام دیں گے بلکہ اس لئے بنائی تھی تا کہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام بنا دیں۔ اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے ابوطلحہ انصاریؓ کو بلایا اور کہا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور ان کو تین دن سے زیادہ مہلت نہ دینا یعنی تین دن کے اندر اندر امام کا انتخاب کرلیں۔ لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا۔

وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ اَىْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا وَ الْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰى مُسْتَحْقَرًا فِىْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ وَ الصَّبِىُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيْرِ الْاُمُوْرِ وَ التَّصَرُّفِ فِىْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ سَائِسًا اَىْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِىْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَاْيِهٖ وَ رَوِيَّتِهٖ وَ مَعُوْنَةِ بَاْسِهٖ وَشَوْكَتِهٖ قَادِرًا بِعِلْمِهٖ وَ عَدْلِهٖ وَ كِفَايَتِهٖ وَ شُجَاعَتِهٖ عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَ حِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَ اِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ مُخِلٌّ بِالْغَرْضِ مِنْ نَّصْبِ الْاِمَامِ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مومنین پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) وہ (امام) منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ (قوت) اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر۔ اس لئے کہ ان امور میں خلل (کوتاہی) کرنا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

قولہ ویشترط ان یکون من اھل الولایۃ الخ یہاں سے ماتنؒ ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے اور وہ متفق علیہ ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ امام ولایتِ کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایتِ کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں: (۱) مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں کے اوپر کسی قسم کے تصرف کرنے کی کوئی راہ نہیں دی ہے تو معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہوسکتا جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے "مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا" (۲) آزاد ہو، کیونکہ غلام اپنے آقا کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ غلام لوگوں کی نظروں میں حقیر و ذلیل ہوتا ہے حالانکہ امام معظم اور بارُعب ہونا چاہئے (۳) امام مرد ہو، کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور ناقص دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔ (۴) امام عاقل ہو (۵) بالغ ہو کیونکہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے سے اور لوگوں کے بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب و دبدبہ اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ شریعت کے احکام کا علم رکھنے والا اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت کی وجہ سے احکام شرعیہ یعنی حدود و قصاص وغیرہ کو نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو یہی چیزیں امام کے تقرر سے مقصود ہیں۔

وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ اَيِ الْخُرُوْجِ عَنْ طَاعَةِ اللّٰهِ وَالْجَوْرِ اَيِ الظُّلْمِ عَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَ السَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَ يُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ لِاَنَّ الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْاِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلٰى۔

ترجمہ: اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خارج ہو جانے کی وجہ سے اور ظلم کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور اُمراء کی جانب سے خلفاءِ راشدین کے بعد۔ اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین (کی نمازیں) قائم کیا کرتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ عصمت امامت کے لئے ابتداءً شرط نہیں تو بقاءً بدرجہ اولیٰ (شرط نہیں)

قولہ ولاینعزل الامام بالفسق الخ یہاں سے ماتنؒ یہ فرما رہے ہیں کہ امام فسق (مثلاً شراب نوشی اور زنا وغیرہ) کی وجہ

سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر شارح علامہ تفتازانیؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): خُلفاءِ راشدین کے بعد جو خلفاء اور اُمراء ہوئے ہیں ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور بندوں پر انہوں نے ظلم بھی کیا اس کے باوجود سلف نے ان کی تابعداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ فسق کی وجہ سے اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوئے ورنہ وہ سلف کے ہاں واجب الاطاعت نہ ہوتے۔

دلیل نمبر (۲): امامت کے لئے ابتداءً معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاءً یعنی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بطریقِ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔

وَعَنِ الشَّافِعِيِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ وَاَصْلُ الْمَسْأَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِاَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهٖ فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهٖ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحُّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ ابْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ وَالْمَسْطُوْرُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ وَالْفَرْقُ اَنَّ فِيْ اِنْعِزَالِهٖ وَوُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِهٖ اِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهُ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ۔

ترجمہ: اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اور اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ فاسق آدمی ولایت کا اہل نہیں ہے امام شافعیؒ کے ہاں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ (فاسق) اہلِ ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر دینا صحیح ہے اور کتبِ شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس (امام) کے معزول کرنے میں اور اس کی (جگہ) دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو اُبھارنا ہے اس وجہ سے کہ امام کو شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

قولہ وعن الشافعي ان الامام ينعزل الخ یہاں سے شارحؒ شوافع و احناف کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ فاسق اہلِ ولایت میں سے ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہلِ ولایت میں سے نہیں ہے۔

دلیل: فاسق آدمی اپنے نفس کی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ ہی اپنے اوپر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کی فکر کیا کرے گا۔ لہٰذا امام اپنے فسق و ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا کہ جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے یہاں تک کہ فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح اس

کے مرضی کے بغیر کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ولایت حاصل ہے، آخر میں شارحؒ فرمار ہے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام (بادشاہ) فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ امام کو معزول کرنے میں اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ کھڑا ہوگا کیونکہ بادشاہ (امام) کو دبدبہ حاصل ہے جس کو آسانی سے دبایا نہیں جاسکتا بخلاف قاضی کے، اس کو معزول کرنے میں اگر کوئی فتنہ کھڑا ہوگا تو امام (بادشاہ) اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔

وَفِیْ رِوَایَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَایِخِ اِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً یَصِحُّ وَ لَوْقُلِّدَ وَهُوَعَدْلٌ یَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلٰی عَدَالَتِهٖ فَلَمْ یَرْضَ بِقَضَائِهٖ بِدُوْنِهَا وَ فِیْ فَتَاوٰی قَاضِیْ خَانَ اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّهٗ اِذَا ارْتَشٰی لَا یَنْفُذُ قَضَاؤُهٗ فِیْمَا ارْتَشٰی وَاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِی الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا یَصِیْرُ قَاضِیًا وَلَوْ قَضٰی لَا یَنْفُذُ قَضَاءُهٗ۔

ترجمہ: اور علماءِ ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداءً (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداء (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ مُقلِّد (قاضی بنانے والے بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ (علماء نے) اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی نے رشوت لی تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور (اس بات پر بھی اجماع ہے کہ) جب قاضی نے عہدہ قضاء رشوت ہی سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

قولہ و فی روایة النوادر عن العلماء الثلاثة الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداءً فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہے اور اگر اس کو عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائے گا کیونکہ امام (بادشاہ) نے اس کو عدالت کی بناء پر قاضی بنایا تھا اور عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہ ہوگا۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ علماء فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لی ہے اس مقدمہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نیز یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے عہدۂ قضاء رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی بھی نہ ہوگا اور اگر اس نے کوئی فیصلہ کیا ہے تو وہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

فائدہ (۱): امام ابوحنیفہؒ سے باب فقہ میں جوروایات مشہورہ ہیں ان کو ظاہرالروایۃ کہتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کی کتب ستہ (مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، والسیر والزیادات) میں جو مسائل ہیں وہ ظاہرالروایۃ ہیں اور جو روایات غیر مشہورہ ہیں ان کو نوادر کہا جاتا ہے جیسے کتاب نوادر ابن سماعہ اور نوادر ابن رستم وغیرہ۔

فائدہ (۲): علماء ثلاثہ سے مراد امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہیں۔ قاضی خان سے مراد مشہور امام فخرالدین حسن بن منصور بن ابوالقاسم محمود بن عبدالعزیز الفرغانی ہیں جو قاضی خان سے مشہور ہیں ان کی وفات ۵۹۲ھ میں ہوئی۔

وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَ مَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ هٰذَا اِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقُ اَوِ الْبِدْعَةُ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ اَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهٗ۔

ترجمہ: اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اور اس لئے کہ علماءِ امت فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے رہے ہیں اور وہ جو بعض سلف سے منقول ہے یعنی بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا وہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب کہ فسق یا بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے بہرحال جب کفر کی حد تک پہنچ جائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

قولہ وتجوز الصلوٰۃ خلف کل بر و فاجر الخ یہاں سے ماتنؒ اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ بتا رہے ہیں کہ ان کے ہاں ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ اس کا فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں اور "**و مانقل عن بعض الخ**" سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "**صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بِرٍّ و فاجرٍ**" کہ ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔

دلیل نمبر (۲): علماءِ امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور بدعتوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ لہٰذا جوازِ صلوٰۃ پر اجماع ہوگیا۔

اعتراض: و ما نقل عن بعض السلف الخ بعض علماء نے فاسق اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تو پھر آپ کا اجماع کیسے رہا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے۔

جواب: بعض سلف سے جو ممانعت منقول ہے وہ عدم جواز پر محمول نہیں ہے کہ اجماع باقی نہ رہا ہو بلکہ یہ ممانعت کراہت پر محمول ہے۔

آخر میں شارحؒ فرمارہے ہیں کہ یہ گفتگو اس وقت ہے کہ جب اس کا فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچا ہو ورنہ بغیر کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؓ کی الوہیت کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهٗ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا۔

ترجمہ: پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدمِ کفر ہے نہ کہ ایمان کا وجود بمعنیٰ تصدیق اور اقرار اور سب اعمال کا پایا جانا۔

قولہ ثم المعتزلۃ وان جعلوا الفاسق الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کا مسلک بیان کررہے ہیں کہ معتزلہ اگرچہ فاسق کو ایمان سے خارج مانتے ہیں مگر ہماری طرح وہ بھی فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں امام کا مومن ہونا شرط نہیں ہے بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے نہ کہ وجود ایمان (جو تصدیق و اقرار و اعمال کے مجموعہ کے معنیٰ میں ہے) اور یہ شرط فاسق کے اندر پائی گئی ہے کہ وہ اگرچہ مومن نہیں ہے تاہم کافر بھی نہیں ہے۔

وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَّ فَاجِرٍ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ لِلْاِجْمَاعِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ۔

ترجمہ: اور نماز (جنازہ) پڑھی جائے گی ہر نیک و بد (مسلمان) کی جبکہ وہ ایمان پر مرا ہو (ایک) اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے "لاتدعوا الصلوٰۃ الخ" کہ اہلِ قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مرجائے۔

قولہ ویصلیٰ علی کل بر و فاجر الخ ماتنؒ یہاں سے اہل السنت والجماعت کا عقیدہ پیش کررہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔

اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک اجماع اور دوسرا نبی علیہ السلام کا فرمان مبارک۔

دلیل نمبر (۱): اجماع ہے کہ علماءِ امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "لاتدعو الصلوٰۃ الخ" کہ اہل قبلہ میں سے جو مرجائے اس کی نماز جنازہ پڑھو۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں آئی جو شارحؒ نے بیان کی ہے بلکہ امام بیہقیؒ نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے

ساتھ روایت کیا ہے "صلوا علی کل برٍّ و فاجرٍ" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے نیز طبرانی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے "عن ابن عمر عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال صلوا علی من قال لا الٰہ الا اللّٰہ" مگر یہ سند بھی ضعیف ہے لہٰذا مسئلہ کا مدار صرف اجماع ہی رہا۔

فَاِنْ قِیْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِیَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِاِیْرَادِهَا فِیْ اُصُوْلِ الْکَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّ اعْتِقَادَ حَقِّیَّةِ ذٰلِکَ وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِیْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ کَذٰلِکَ قُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا فَرَغَ مِنْ مَّقَاصِدِ عِلْمِ الْکَلَامِ مِنْ مَّبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَ الْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِ عَلٰی قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَ طَرِیْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التنبیهَ التَّنْبِیْهَ عَلٰی نُبَذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِیْ یَتَمَیَّزُ بِهَا اَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَیْرِهِمْ مِّمَّا خَالَفَتْ فِیْهِ الْمُعْتَزِلَةُ اَوِ الشِّیْعَةُ اَوِ الْفَلَاسِفَةُ اَوِ الْمَلَاحِدَةُ اَوْ غَیْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ کَانَتْ تِلْکَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْ غَیْرِهَا مِنَ الْجُزْئِیَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل صرف فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہٰذا ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر (ماتنؒ نے) یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔تو ہم جواب دیں گے کہ جب (ماتنؒ) علم کلام کے مقاصد سے یعنی ذات واجب اور صفات اور افعال اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانونِ اسلام اور اہل السنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنت والجماعت کو دوسرے فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے ان مسائل میں سے کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہشِ نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے (اہل السنت والجماعت کی) مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں کہ جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

قولہ فان قیل امثال هٰذه المسائل الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: علمِ کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے کہ جن کا تعلق اعتقاد سے ہے جنہیں اصولِ کلام کہا جاتا ہے جبکہ ماتنؒ نے ایسے مسائل چھیڑ رکھے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے اور مسح علی الخفین کا مسئلہ، نبیذ تمر سے وضوء کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ یہ سارے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ ماتنؒ نے ان کو اس کتاب میں کیوں بیان کیا ہے۔ اگر ماتنؒ کا مقصد یہ ہے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصولِ کلام میں داخل ہو گئے تو پھر یہ وجہ درست نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں کہ جن کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے پھر تو سارے فقہ کے مسائل اصولِ کلام میں داخل مان کر ان کو یہاں ذکر کرنا چاہئے تھا چند

مسائل کی تخصیص کیوں کی ہے۔

جواب: ماتنؒ نے اوّلاً ذات باری تعالیٰ وصفاتِ باری تعالیٰ کی بحث بیان کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر وحشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کا مسئلہ بیان کیا یہ سارے مسائل اہل السنّت والجماعت کے اصول کے مطابق بیان کئے پھر ماتنؒ نے یہاں سے کچھ ایسے مسائل بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ جن سے اہل السنّت والجماعت غیروں سے ممتاز ہو جائے۔ اگر چہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں مگر ان مسائل میں بعض فرقِ باطلہ کا اختلاف ہے مثلاً معدوم چیز شی ہے یا نہیں یعنی اس پر شی کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور مسح علی الخفین میں شیعہ کا اختلاف ہے، علاماتِ قیامت کے بارے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور کچھ مسائل میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔ لہٰذا ماتنؒ نے ان مسائل میں اہل السنّت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ یہ مسائل اہل السنّت والجماعت کا ما بہ الامتیاز ہو گئے ہیں۔ اس لئے ماتنؒ نے ایسے مسائل بھی بیان کئے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے۔

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ فِيْ مَنَاقِبِهِمْ وَ وُجُوْبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَ لَا نَصِيْفَهٗ وَ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمُ الْحَدِيْثَ وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهَ اَللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَا تَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَ مَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَ مَنْ اٰذَاهُمْ فَقَدْ اٰذَانِيْ وَ مَنْ اٰذَانِيْ فَقَدْ اٰذَى اللّٰهَ وَ مَنْ اٰذَى اللّٰهَ تَعَالٰى فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهٗ۔

ترجمہ: اور رُکا جائے صحابہؓ کے ذکر سے مگر بھلائی کے ساتھ اس لئے کہ ان کے مناقب میں اور ان کی طعن وتشنیع سے رکنے کے وجوب میں احادیثِ صحیحہ وارد ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو گالیاں مت دو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر اُحد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی ایک کے خرچ کئے ہوئے ایک مُد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کی تم تعظیم کرو اس لئے وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

قولہ ویکف عن ذکر الصحابة الا بخیر الخ صحابہؓ کے مناقب روایات میں کثرت کے ساتھ موجود ہیں اور ان کی تعریف بھی قرآن کریم میں بکثرت آئی ہے مثلاً "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَّبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَاناً سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ"

شریعت کی اصطلاح میں صحابہؓ ان بزرگ ہستیوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے بحالتِ ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہو اور مرتے دم تک ایمان پر قائم رہے ہوں یہ وہ بزرگ ہستیاں ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے ان کے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے جیسا کہ مذکورہ عبارت میں روایات سے ثابت ہے۔ بہر حال صحابہ کرامؓ کے فضائل میں بے شمار روایات ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ حدیث میں "مابَلَغَ مُدَّ احدهم "کے الفاظ آئے ہیں مُدّ (بضم المیم وتشدید الدال) بالاتفاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں میں سما جانے والی مقدار کو مُدّ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث میں "اللّٰه اللّٰه فی اصحابی" کے الفاظ آئے ہیں اس کی تقدیر عبارت "اتقو اللّٰه فی اصحابی"، "لاتتخذوهم غرضاً" میں ہے اور غَرَضاً غَرَضٌ کی جمع ہے نشانہ بازی کے لئے جو چیز کھڑی کی جائے اس کو غرض کہتے ہیں فارسی میں اس کو نشانہ کہتے ہیں، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ میرے صحابہ کو گالی اور طعن و تشنیع کا محل نہ بناؤ۔

ثُمَّ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَ مَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَ الْمُحَارَبَاتِ فَلَهٗ مَحَامِلُ وَ تَاوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَاِلَّا فَبِدْعَةٌ وَ فِسْقٌ۔

ترجمہ: پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیثِ صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور تاویلات ہیں تو ان کو گالی دینا اور ان کو مطعون کرنا اگر ان باتوں میں سے ہو کہ جو ادلہ قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانا، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

قولہ ثم فی مناقب کل من ابی بکرؓ الخ جس طرح تمام صحابہ کے فضائل کے بارے عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص صحابہ کے فضائل کے بارے میں بھی احادیثِ صحیحہ وارد ہیں، ہم یہاں چند افراد کے بارے میں کچھ احادیث ذکر کر دیتے ہیں:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "ابوبکر خیر الناس الا ان یکون نبی" (رواہ الطبرانی)

اورفرمایا "ابوبکر و عمر منی بمنزلة السمع و البصر من الرأس" (رواه ابونعیم)

حضرت عمرؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب" (رواہ الحاکم) کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتے تو عمر بن الخطاب ہوتے۔اور فرمایا "ان اللّٰہ جعل الحق علی لسان عُمر و قلبه" (رواہ الترمذی) کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "عثمان ولیی فی الدنیا و ولیی فی الآخرة" (رواہ ابویعلی) کہ عثمان میرا دوست ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔اور فرمایا "لکل نبی رفیق و رفیقی فی الجنة عثمان" (رواہ الترمذی) کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

حضرت علیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "من کنت مولاہ فعلیؓ مولاہ (رواہ الترمذی) کہ جس کا میں دوست ہوں اس کے علی بھی دوست ہیں۔اور فرمایا "علی منی بمنزلة رأسی من بدنی (رواہ الخطیب)

حضرت حسنؓ و حسینؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنة (رواہ الترمذی)

حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی الطعام" (رواہ البخاری) کہ عائشہ صدیقہؓ کی فضیلت تمام عورتوں پر ایسی ہے کہ جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر۔

اس کے علاوہ متعدد صحابہ (ابن عباس، ابو ہریرہ، ابوعبیدہ بن الجراح، ابی ابن کعب، معاذ بن جبل وغیرہؓ) کے فضائل ومناقب میں احادیثِ صحیحہ وارد ہیں۔

"وماوقع بینهم الخ" یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئی ہیں جیسے جنگِ جمل اور جنگِ صفین ہیں اور جو آپس میں اختلافات ہوئے ہیں مثلاً حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں بونضیر کی زمین کے بارے میں حضرت عباسؓ اور علیؓ کے درمیان اختلاف ہوا ہے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی صحیح تاویل کی جائے گی، اس لئے کہ وہ سب حق کے طالب تھے اور حق کے طلب میں وہ سب مجتہد تھے اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی وہ ماجور ہے اس لئے بعض حضرات مُصیب تھے اور بعض مُخطی تھے اور مُخطی از روئے حدیث اجتہاد میں غلطی کرنے والا معذور ہے بلکہ ماجور ہے۔لہٰذا صحابہؓ کی شان میں گستاخی کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی، اگر صحابہؓ کی شان میں کوئی ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائلِ قطعیہ کے خلاف ہو تو پھر یہ کفر ہے جیسے شیعہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زناء کی تہمت لگاتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عصمت اور پاکدامنی پر سورۃ النور کی اٹھارہ آیات نازل فرمائی ہیں لہٰذا عائشہ صدیقہؓ پر زناء کی تہمت لگانے والا قطعی کافر ہے۔

اور اگر ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل ونصوصِ قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں وہ بدعتی اور فاسق و فاجر ہوگا، صحابہ کرام کو گالیاں دینے کے حکم میں فقہاءِ کرام کا اختلاف ہے بعض نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو شیخین (ابوبکر وعمر) کو گالیاں دے تو اس کو حدًّا قتل کر دیا جائے، اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی اور بعض نے کہا ہے کہ توبہ تو قبول ہوگی البتہ کفر کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے اور بعض نے کہا ہے کہ قتل نہ کیا جائے بلکہ سخت سے سخت سزا دی جائے۔ اور شیخین کے علاوہ دیگر صحابہ کو گالی دینے کی صورت میں سزا دینا قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَ لَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَ مَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَ مَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ: اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی اور (علماء نے) یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ (کتابوں) میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر بھی لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے کہ جو دوسرے لوگ نہیں جانتے تھے۔

قولہ و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين الخ شارحؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سلف سے امیر معاویہ اور اس کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ ان کے فعل کو بغاوت اور خروج کہا جا سکتا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔ اور یزید بن معاویہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں یزید اور حجاج بن یوسف پر لعنت کرنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس کا جواب شارحؒ یہ دے رہے ہیں کہ نبی علیہ السلام کو بذریعہ وحی لوگوں کے احوال کا علم ہو سکتا ہے تو وحی کے ذریعہ آپ کو معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں کی موت علی الکفر ہو گی اس لئے لعنت منقول ہے (اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبۃ اللہ کا استقبال کرتے ہیں یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے)۔

فائدہ(۱): حضرت معاویہؓ صحابی ہیں اور کاتب وحی ہیں ان کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ احادیث وارد ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "اللھم اجعله هادياً و مهديا و اهد به" کہ اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما اور صحیح بخاری میں موجود ہے کہ ابن عباسؓ کو کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک رکعت ہی وتر پڑھی ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ ان کو چھوڑ دو وہ فقیہ ہیں اور انہوں نے نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہے۔ کسی نے عبداللہ ابن مبارک سے پوچھا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبدالعزیز، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے گھوڑے سے جو غبار اٹھی ہے وہ عمر بن عبدالعزیز سے افضل ہے، ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارحؒ کا فقط معاویہؓ پر لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفاء کرنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

فائدہ(۲): یزید کی پیدائش پچیس یا چھبیس اور ایک قول کے مطابق ستائیس ہجری میں ہوئی ہے اور یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ کو دیکھا کہ یزید کو گود میں لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے سراسر موضوع اور من گھڑت ہے جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے معاویہ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا ہے سراسر موضوع روایت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کی پیدائش خلافتِ عثمانی کے اواخر میں ہوئی تھی۔

وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهُ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهُ اَوْ اَمَرَ بِهِ اَوْ اَجَازَهُ وَرَضِيَ بِهِ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَ اِسْتِبْشَارَهُ بِذٰلِكَ وَ اِهَانَةَ اَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَ اِنْ كَانَ تَفَاصِيْلُهُ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ شَانِهِ بَلْ فِيْ اِيْمَانِهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهِ وَ اَعْوَانِهِ۔

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا کہ جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے کہ جس نے ان کو قتل کیا ہے یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا۔ اور حق بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے معنیٰ متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفاصیل (جزئیات) اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

قوله و بعضهم اطلق اللعن عليه الخ بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ شارحؒ نے بھی یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر

لعنت کو جائز قرار دیا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یزید کا حسینؓ کے قتل کیے جانے پر راضی ہونا اور خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین کرنا معنیً متواتر ہے اگر چہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں لہٰذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں کوئی تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں تردد کرتے ہیں۔ شارحؒ نے لعنۃ اللہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی ہے۔ مگر شارحؒ کی یہ تمام باتیں خلافِ اصول ہیں اس لئے کہ بقول محقق یزید کا حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم ہرگز ثابت ہی نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے کسی مسلمان کی جانب کبیرہ گناہ کی نسبت کرنا جائز ہی نہیں ہے بلکہ حسینؓ کا قاتل عبیداللہ ابن زیاد ہے جو امیرِ کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہر نیک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا ہے اور نیز اس کا یہ قول بھی مروی ہے "رحمك الله يا حسينؓ لقد قتلك رجلٌ لم يعرف حق الرحم" اور اگر امرِ قتل ثابت بھی ہو جائے تو بھی کفر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قتلِ حسینؓ کا حکم دینا نہ تو حسینؓ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا اور نہ ہی نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے تھا بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا جو کبیرہ گناہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

نیز محققین کے قول کے مطابق لعنت کی تین صورتیں ہیں (۱) عام وصف کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے "لعن الله على الكفار و اليهود" کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو، یہ صورت جائز ہے حتی کہ بعض صغائر کے بارے میں بھی نبی علیہ السلام کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" (رواہ البخاری) کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ (۲) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارع علیہ السلام کی خبر دینے سے ثابت ہو جیسے فرعون، ابوجہل، ابلیس وغیرہ یہ صورت بھی جائز ہے (۳) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، یہ صورت جائز نہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں لہٰذا تعیین کے ساتھ اس پر لعنت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ وصفِ عام کے ساتھ لعنت کرنا اور یوں کہنا کہ قاتلِ حسینؓ پر اللہ کی لعنت ہو، جائز ہے۔

وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍؓ فِي الْجَنَّةِ وَ عُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَ عُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَ عَلِيٌّؓ فِي الْجَنَّةِ وَ طَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَ زُبَيْرٌؓ فِي الْجَنَّةِ وَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعْدُ بْنُ اَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَ اَبُوْعُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَؓ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِؓ لِمَا وَرَدَ فِي

الْحَدِيْثُ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ اَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذْكَرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَ يُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَانَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ۔

ترجمہ: اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس کے لئے کہ جن کو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابو بکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور طلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف جنت میں ہیں اور سعدؓ بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سعیدؓ بن زید جنت میں ہیں اور ابو عبیدہ بن الجراحؓ جنت میں ہیں اور اسی طرح ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں اور تمام صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ (اجر و ثواب کی) امید رکھی جائے جنتی دوسرے مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

قولہ ونشهد بالجنة للعشرة الذين الخ جن دس صحابہ کرام کے بارے میں جنت کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی بعض جماعتوں مثلاً اصحابِ بدر اور اصحابِ بیعت الرضوان کے بارے میں اور اسی طرح بعض افراد کے بارے میں مثلاً فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ، بلالؓ، سعد بن معاذؓ، عبداللہ بن سلامؓ، عمار بن یاسرؓ، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ، صہیبؓ، عائشۃ الصدیقہؓ، عباسؓ، حمزہؓ وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیثِ صحیحہ میں وارد ہے مگر عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی ہے کیونکہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے تو جن صحابہ کرام کی جماعتوں اور افراد کے بارے میں احادیث کے اندر جنت کی بشارت آئی ہے تو ہم ان کے جنتی ہونے کی بھی شہادت دیتے ہیں، اس کے علاوہ باقی صحابہ کرام کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے اجر و ثواب کی اور مغفرت کی زیادہ امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی معین شخص کے بارے میں جنتی یا دوزخی کی ہم شہادت نہیں دیتے البتہ عام لفظ کے ساتھ ہم شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور اہل کفر جہنمی ہیں۔

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لِاَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهٗ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَ لَيَالِيَهَا لِلْمُسَافِرِ وَ يَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ وَرَوٰى اَبُوْبَكْرٍ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهٗ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَ لَيَالِيْهِنَّ وَ لِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَ لَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَّمْسَحَ

عَلَيْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ مَاقُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَ قَالَ الْكَرْخِيُّ اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ۔

ترجمہ: اور ہم مسح علی الخفین کو سفر اور حضر میں جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبرِ مشہور کی وجہ سے ہے اور علیؓ بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی مدت مسح مقرر کی ہے۔ اور ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے کہ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ میرے پاس اس کے بارے میں دن کی روشنی کی مانند (واضح دلائل) آ گئے۔ اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں اس لئے کہ اس کے بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہلِ بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالکؓ سے اہل السنّت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (علامت یہ ہے کہ) تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں دامادِ رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو مطعون نہ کرے اور خفین پر تو مسح کرے۔

قولہ ونری المسح علی الخفین فی السفر و الحضر الخ مسح علی الخفین امتِ محمدیہ کی خصوصیت ہے اور اہل السنّت والجماعت کے برخلاف روافض نے مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا ہے اس بناء پر ماتنؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا ہے اگرچہ کتاب اللہ میں فقط پاؤں کے غسل کا ذکر ہے تاہم خبرِ مشہور کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ مسح علی الخفین کا جواز خبرِ مشہور سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے درجہ میں ہیں لہٰذا اس کے جواز کا منکر کافر ہوگا۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ جوازِ مسح کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے قریب ہیں اور تواتر کے درجہ میں نہیں ہیں لہٰذا اس کا منکر کافر نہیں بلکہ بدعتی ہے۔

حضرت انسؓ بن مالک سے اہل السنّت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا کہ اہل السنّت والجماعت کون لوگ ہیں تو حضرت انسؓ بن مالک نے تین علامتیں بیان کی ہیں: (۱) شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) سے محبت کرنا۔ (۲) ختنین کی طعنہ زنی سے بچنا یعنی دونوں دامادِ رسول (حضرت عثمانؓ وعلیؓ) کو مطعون نہ کرنا (۳) مسح علی الخفین کرنا۔ مسح علی الخفین کی مدت اور اس کی کیفیت وغیرہ تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَلَانُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وَهُوَ اَنْ يُّنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ زَبِيْبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِيْ اِنَاءٍ مِنَ الْخَزْفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِي الْفُقَّاعِ كَاَنَّهٗ نُهِيَ عَنْ ذٰلِكَ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجِرَارُ اَوَانِيَ الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهٖ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَافِضِ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهٖ وَكَثِيْرِهٖ مِمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ۔

ترجمہ: اور ہم نبیذِ تمر کو حرام نہیں سمجھتے اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیئے جائے اور (اس کو آگ میں پکی ہوئی) مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے (جس سے) اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب جَو میں۔ گویا کہ اس سے ابتداءِ اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ (نہی) منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے ہے برخلاف روافض کے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب وہ (نبیذ) گاڑھی ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے اس لئے کہ اس میں قلیل وکثیر مقدار کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے کہ جس کی طرف بہت سے اہل السنّت گئے ہیں۔

قولہ ولانحرم نبیذ التمر الخ نبیذِ تمر سے مراد یہ ہے کہ چھوارے یا کھجور یا کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتداد اور نشہ پیدا نہ ہوا ہو بلکہ تھوڑی سے تیزی اس میں آ گئی ہو تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہوا ہو اس وقت تک اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور مرجوح روایت کے مطابق ایسی نبیذِ تمر سے وضو جائز ہے اگرچہ حنفیہ حضرات کا فتویٰ عدمِ جواز کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نبیذ سے ممانعت کی گئی تھی تاکہ خمر کی محبت قلوب سے نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر نبیذ کی حرمت بھی منسوخ ہو گئی۔

ماتنؒ نے یہ نبیذِ تمر کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ نبیذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل السنّت والجماعت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

الفُقَّاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے اس سے مراد جَو، گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَامُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكَرَّمُوْنَ بِالْوَحْيِ

وَ مُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَامُوْرُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَ اِرْشَادِ الْاَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْاَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكَرَّامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ اَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَضَلَالٌ نَعَمْ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ اَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ اَفْضَلُ اَمْ مَرْتَبَةَ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِاَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَاَنَّهُ اَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ۔

ترجمہ: اورکوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوءِ خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں، وحی اور مشاہدہ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں (یعنی اعزاز حاصل ہے) احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونے کے بعد پس وہ جو بعض کرامیہ سے ولی کا نبی سے افضل ہونے کا جواز منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

قولہ ولایبلغ ولی درجة الانبیاء الخ ماتنؒ یہاں سے اہل السنّت والجماعت کا ایک اور عقیدہ پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر لے انبیاء کے مقام اور مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ جن کمالات کے ساتھ اولیاء متصف ہوتے ہیں انبیاء ان کمالات کے ساتھ بدرجہ اتم متصف ہوتے ہیں اس کے علاوہ مزید ایسے کمالات اور اوصاف کے انبیاء حامل ہوتے ہیں کہ جن سے اولیاء محروم ہیں وہ کمالات اور اوصاف یہ ہیں: (۱) انبیاء معصوم ہوتے ہیں نہ کہ اولیاء (۲) حضرات انبیاء کو سوءِ خاتمہ کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ اولیاء کو سوءِ خاتمہ کا اندیشہ رہتا ہے۔ (۳) حضرات انبیاء کے پاس وحی آتی ہے اور فرشتہ جبرئیل کا مشاہدہ کرتے ہیں جبکہ اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ اور مخلوقِ خدا کی رہنمائی پر مامور ہیں جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت مرتبہ نبوت کے برابر ہی نہیں ہے تو پھر فرقہ کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے تو یہ کفر اور گمراہی ہے۔ ہاں البتہ بعض دفعہ اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو اس میں مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت۔ (۱) بعض صوفیاء کرام نے کہا ہے کہ مرتبہ ولایت، مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت مخلوق سے رُخ موڑ کر اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہونا ہے جبکہ نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ (۲) ولایت کمالِ باطنی ہے جبکہ نبوت کمالِ ظاہری ہے اور کمالِ باطنی کمال ظاہری سے اشرف اور افضل ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ مرتبہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی شریک ہے مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا اِلٰى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْاَمْرُ وَ النَّهْيُ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ

التَّكَالِيْفِ وَاِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلٰى ذٰلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاِبَاحِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّ الْعَبْدَ اِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءَ قَلْبِهٖ وَ اخْتَارَ الْاِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْاَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ لَايُدْخِلُهُ اللّٰهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرَ وَ هٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَاِنَّ اَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْاِيْمَانِ هُمُ الْاَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ اَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ اَتَمُّ وَ اَكْمَلُ وَاَمَّا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا اَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهٗ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَصَمَهٗ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

ترجمہ: اور بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے (امر و نہی کے بارے میں) خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایتِ محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے اس لئے کہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل انبیاء ہیں خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اس کے کہ تکالیف ان کے حق میں زیادہ کامل و مکمل ہیں اور بہرحال نبی علیہ السلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرلے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ اس کو (اللہ تعالیٰ) گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اس کو (گناہوں کا) ضرر لاحق نہیں ہوتا۔

قولہ ولایصل العبد مادام عاقلاً الخ یہاں سے ماتنؒ ایک فرقہ اباحیین کی تردید فرمارہے ہیں وہ فرقہ محرمات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے مثلاً زنا و شراب کو مباح کہتا ہے اس لئے کہ اس فرقہ کو مباحیین کہا جاتا ہے اس فرقہ اباحیین کا عقیدہ یہ ہے کہ جب بندہ پر محبتِ الٰہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان پیوست ہو جائے تو اس وقت اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں یعنی امر و نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کو سزا نہیں دے گا اور بعض اباحیین یہ کہتے ہیں کہ اس سے عباداتِ ظاہرہ یعنی نماز، روزہ وغیرہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ وصفات باری تعالیٰ میں غور و فکر کرنا ہے۔ ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل اور بالغ ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کا مکلف ہے اور شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بلند مرتبہ و مقام تک ہی پہنچ جائے اور اسی پر

مجتہدین کا اجماع ہے۔

شارح علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اباحیین کا عقیدہ کفر اور گمراہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر لوگوں میں سے سب سے زیادہ ایمان رکھنے والے انبیاء علیہم السلام ہیں بالخصوص محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ بھی برابر تاحیات احکامِ شرعیہ کے مکلف رہے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوا ہے تو عام بندہ سے کس طرح امر ونہی ساقط ہو سکتے ہیں باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "اذا احب اللہ عبداً لم یضرہ ذنب" کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بنالیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے کہ اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس گناہ کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

وَالنُّصُوصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَالَمْ يَصْرِفْ عَنْهَادَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِيْ تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَا يُقَالُ هٰذِهٖ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَ الْمُفَسَّرَ وَ الْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَعُمُّ اَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَا هُوَ الْمُتَعَارِفُ۔

ترجمہ: اور کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول ہوں گی جب تک کہ ظاہری معنیٰ سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت وجسمیت اور اس کے مثل کی جانب مُشعِر (دلالت کرتی) ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ معنیٰ نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ (ایسا معنیٰ مراد ہے کہ) جو نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ جو متعارف ہے۔

قولہ والنصوص من الکتاب والسنۃ الخ یہاں سے ماتنؒ اہل السنت والجماعت کا مسلک بتا رہے ہیں کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص سے وہ معنیٰ مراد لئے جائیں گے کہ جو لغت یا شرع سے معلوم ہوئے ہوں گے جب تک ان کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو اور اگر اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود ہے تو پھر نصوص سے انکا ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہوگا مثلاً وہ آیات کہ جن سے اللہ تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت ثابت ہو رہی ہے جیسے "الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" اور جیسے "يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ" اور جیسے "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا کیونکہ لغوی معنیٰ کے خلاف دلیلِ قطعی قائم ہے اس لئے کہ ان آیات سے بظاہر جہت و جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت وجسمیت وجوبِ ذاتی کے منافی ہے۔ صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گزر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

"لایقال هذہ الخ" سے شارحؒ ایک اعتراض اوراس کا جواب نقل فرمارہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض کا منشأ نص کا اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصولِ فقہ والے مراد لیتے ہیں اور شارحؒ کے جواب کا منشأ نص کا اصطلاحی معنی مراد نہ لینا ہے۔ بہر حال معترض کہتا ہے کہ نص تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام اسی مراد کے لئے مسوق (چلائی گئی) ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں وہ سب متشابہات میں سے ہیں تو پھر ان کو نص کہنا کس طرح درست ہے؟

جواب: یہاں نص سے مراد وہ نص نہیں ہے جو مقابل مفسر، محکم ہے بلکہ نص سے مراد مطلق کلامِ شارع ہے خواہ اس کا تعلق تقسیماتِ اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ نیز شارع کی کلام کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے۔ نص کا معنی لغت میں قطع کے آتا ہے۔

وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَیْ عَنِ الظَّوَاهِرِ اِلٰی مَعَانٍ یَدَّعِیْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمُ الْمُلَاحِدَةُ وَسُمُّوا الْبَاطِنِیَّةَ لِادِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَیْسَتْ عَلٰی ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِیَّةٌ لَا یَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْدُهُمْ بِذٰلِكَ نَفْیُ الشَّرِیْعَةِ بِالْکُلِّیَّةِ اِلْحَادٌ اَیْ مَیْلٌ وَ عُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَ اتِّصَالٌ وَاتِّصَافٌ بِکُفْرٍ لِکَوْنِهٖ تَکْذِیْبًا لِلنَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْمَا عُلِمَ مَجِیْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ: اوران ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا کہ جن کا اہلِ باطن (ملاحدہ) دعویٰ کرتے ہیں اور نام رکھے جاتے ہیں باطنیہ، ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں کہ جن کو صرف مُعلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔

(یہ طریقہ) الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض اور انحراف ہے اور کفر سے اتصال واتصاف (یعنی لگاؤ) ہے بوجہ ہونے نبی علیہ السلام کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔

قولہ والعدول عنها الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیلِ قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اور اسلام سے اعراض وانحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو قرآن وحدیث میں آئی ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیفِ شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے اور دوزخ سے مراد مشقت اور تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے وغیرہ وغیرہ۔

جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحدہ ہے اور انہی کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور مُعلم سے

مراد امام غائب لیتے ہیں۔

وَاَمَّا مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ النُّصُوْصَ مَصْرُوْفَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا اِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ اِلٰى دَقَائِقَ تَنْكَشِفُ عَلٰى اَرْبَابِ السُّلُوْكِ يُمْكِنُ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْاِيْمَانِ وَ مَحْضِ الْعِرْفَانِ۔

ترجمہ: اور بہرحال وہ کہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے، یہ تو کمالِ دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

قوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين الخ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ کرنا کفر والحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اسی طرح کے معانی باطنیہ منقول ہیں تو پھر ان کو بھی مُلحد اور کافر کہا جائے۔

جواب: دونوں میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ فرقہ باطنیہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہی نہیں ہیں اس لئے ان کے کفر میں شبہ نہیں بخلاف محققین صوفیاء کرام کے وہ نصوص کو ظاہری معانی پر بھی محمول کرتے ہیں مگر ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق وحقائق خفیہ کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں اور یہ حقائق وغیرہ نصوص کے ظاہری معنیٰ کے خلاف نہیں ہوتے بلکہ ان حقائق ولطائف اور نصوص کے ظاہری معنیٰ کے درمیان تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ" اس کا ظاہری معنیٰ ہے کہ بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا مگر صوفیاءِ کرام نے اس کے ساتھ ساتھ "مَا رَزَقْنَا" سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے ان کو انوار معرفت دے رکھیں ہیں دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں تو اس طرح کے دقائق وحقائق کی طرف نشاندہی کرنا کمالِ ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں اس طرح کے لطائف ودقائق کی جانب رہنمائی فرمائی ہے۔

وَرَدُّ النُّصُوْصِ بِاَنْ يُّنْكَرَ الْاَحْكَامُ الَّتِىْ دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْاَجْسَادِ مَثَلًا كُفْرٌ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا صَرِيْحًا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَرَسُوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا كَفَرَ وَ اِسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ صَغِيْرَةً كَانَتْ اَوْ كَبِيْرَةً كُفْرٌ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ وَ قَدْ عُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَالْاِسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ وَ الْاِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَ عَلٰى هٰذِهِ الْاُصُوْلِ يَتَفَرَّعُ مَا ذُكِرَ فِى الْفَتَاوٰى مِنْ اَنَّهٗ اِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاِنْ كَانَتْ

حُرْمَتُهٗ لِعَيْنِهٖ وَ قَدْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ يُكَفَّرُ وَاِلَّا فَلَا بِاَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَتُهٗ لِغَيْرِهٖ اَوْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ۔

ترجمہ: اور نصوص کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے کہ جن پر نصوصِ قطعیہ دال ہیں یعنی کتاب و سنت، جیسے مثلاً حشر اجساد (جسموں کا دوبارہ اٹھایا جانے کا انکار کرنا) کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریح تکذیب ہے اللہ اور اللہ کے رسول علیہ السلام کی۔ تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہے اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیلِ قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل سے معلوم ہو چکی ہے۔ اور معصیت کا ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیلِ ظنی سے ثابت ہو۔

قولہ ورد النصوص بان ینکر الاحکام الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جن نصوصِ قطعیہ سے احکام ثابت ہیں اور وہ نصوص کسی تاویل کا محتمل نہیں ہیں تو ان کے اندر تاویل کرنا گویا کہ ان نصوصِ قطعیہ کا انکار کرنا ہے۔ اور نصوصِ قطعیہ کا انکار کرنا کفر ہے مثلاً حشر اجساد ہے اس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے اب اگر کوئی اس میں یہ تاویل کرے کہ اس سے مراد روحانی لذت اور اَلم ہے تو اس نے کفر کیا کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح تکذیب ہے۔ اسی طرح جو شخص ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے جیسے روافض ہیں تو وہ بھی کافر ہوگا کیونکہ ان کی برأت اور عفت کے سلسلہ میں سورۂ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور "اولئك مبرّؤن" جیسے صریح لفظوں میں ان کی برأت ظاہر فرمائی ہے۔ اور اسی طرح کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیلِ قطعی سے ثابت ہے کفر ہے، مثلاً خمر (شراب) کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے اس کو حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اسی طرح یہ اصول بھی مقرر ہیں کہ گناہ کو ہلکا سمجھنا اور معمولی سمجھنا بھی کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے کیونکہ یہ افعال ایسے ہیں کہ جو تکذیبِ شریعت پر دال ہیں۔ تو انہی اصول کی روشنی میں علماءِ ماوراء النہر نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسے خنزیر کا گوشت، اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور اگر حرمت لغیرہ ہے جیسے رمضان المبارک کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہ وقت کی وجہ سے حرام ہوا ہے اور حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کرنا یہ عارضِ دم کی وجہ سے حرام ہوا ہے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہے اسی طرح اگر حرمت دلیلِ ظنی سے ثابت ہے تو اس کو حلال سمجھنے والا بھی کافر نہیں ہے جیسے خصیتین کا کھانا مکروہ تحریمی

ہے خبر واحد سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ محقق قول آگے آ رہا ہے۔

وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهٖ وَ لِغَيْرِهٖ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًا وَ قَدْ عُلِمَ فِيْ دِيْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيْمُهٗ كَنِكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ اَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ اَوْ اَكْلِ الْمَيْتَةِ اَوِ الدَّمِ اَوِ الْخِنْزِيْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُوْرَةٍ فَكَافِرٌ وَّ فِعْلُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَ مَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِيْذِ اِلٰى اَنْ يُّسْكِرَ كَفَرَ وَاَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِيْجِ السِّلْعَةِ اَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا يَكْفُرُ۔

ترجمہ: اور بعض فقہاء نے حرام لعینہٖ اور حرام لغیرہٖ کے درمیان فرق نہیں کیا پس کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھنے کے ہو تو فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مُسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔

قولہ و بعضھم لم یفرق بین الحرام لعینہ و لغیرہ الخ بعض فقہاء نے حرام لعینہٖ اور لغیرہٖ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ یہ کہا ہے کہ جن چیزوں کی حرمت دینِ محمدی میں جانی پہچانی گئی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں (لعینہٖ ولغیرہٖ) میں حلال سمجھنا بلا امتیاز شارع کی تکذیب ہے اور شارع کی تکذیب کرنا کفر ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے یعنی ماں یا بیٹی یا بہن سے نکاح کرنا یا بغیر ضرورت کے شراب پینا یا مردار کھانا یا خون پینا یا خنزیر کا گوشت کھانا اور ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھاتا ہے تو کافر نہیں ہے۔ مثلاً ایسی سخت بھوک ہے کہ جو مُہلک ہے یا ایسا مرض ہے کہ جس کا مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی علاج نہیں ہے تو اب کھانا جائز ہے اور اگر حرام سمجھتے ہوئے ان کو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔

اور اگر کوئی شخص نبیذِ تمر وغیرہ کو نشہ کی حد تک حلال سمجھتا ہے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ نبیذ اگر چہ اہل سنت کے ہاں حلال ہے کہ جب وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے اور اگر نشہ کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہے اب اگر کوئی حد سُکر تک پہنچنے کے باوجود اس کو حلال جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یعنی گاہکوں کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کے لئے یا حرمت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو کافر نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہاں شارع کی تکذیب نہیں پائی گئی۔

وَلَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْلَا يَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَاِنَّهٗ يَكْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذَا ثَابِتَةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْاَدْيَانِ

مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَ مَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ يَّحْكُمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَهٰذَا جَهْلٌ مِّنْهُ بِرَبِّهٖ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور اگر اس نے تمنا کی کہ یہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق گزرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ جب یہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے کہ جو حکمت نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

قولہ و لو تمنّٰی ان لایکون الخمر حراماً الخ یہاں ایک اصول ذہن میں رکھیں کہ کچھ احکام ایسے ہیں کہ جو تمام دینوں میں یکساں ہیں جیسے حرمت زنا اور حرمتِ قتل وغیرہ اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ کسی کے دین میں ہیں اور کسی کے دین میں نہیں ہیں جیسے حرمتِ خمر اور فرضیتِ صیامِ رمضان وغیرہ۔

اب اگر کوئی شخص یہ تمنا کرے کہ یہ چیزیں فرض نہ ہوتیں یا یہ حرام چیزیں حرام نہ ہوتیں، تو اب اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب وہ احکام تمام ادیان میں یکساں ہیں تو حکمتِ الٰہی کا تقاضا یہی ہے اور یہ عینِ حکمت ہے تو تمنا کرنے والے نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں اور ایسے احکام ہوں کہ جن میں حکمت نہ ہو تو یہ جہلِ عظیم ہے اور اپنے رب کے بارے میں جہل اختیار کرنا کفر ہے اس لئے ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی اور اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے دوسری قسم سے تعلق رکھتی ہے اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو تمنا کرنے والا اس لئے تمنا کر رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گزرتی ہے (۲) یا اس حکم کے ساتھ استہزاء کر رہا ہے کہ اے کاش کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کے روزے فرض نہ ہوتے۔ تو پہلی صورت میں تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں اس کی تکفیر کی جائے گی۔

وَذَكَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِيُّ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ اَنَّهٗ لَوِ اسْتَحَلَّ وَطْیَ اِمْرَاَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفُرُ وَفِي النَّوَادِرِ عَنْ مُّحَمَّدٍ اَنَّهٗ لَا يَكْفُرُ هُوَ الصَّحِيْحُ وَفِي اسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِامْرَاَتِهٖ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْاَصَحِّ۔

ترجمہ: اور امام سرخسیؒ نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

قولہ و ذکر الامام السرخسیؒ فی کتاب الحیض الخ شارحؒ نے یہاں دو متعارض قول ذکر کئے ہیں۔

(۱) مبسوط کی روایت کے مطابق اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جاننے والے کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ یہ فرمانِ باری تعالیٰ "فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ" کا انکار کرنا ہے۔

(۲) اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہ ہوگا یہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو احتمال موجود ہیں کہ "ولا تقربوھن" میں نہی گندگی (حیض) کی وجہ سے ہو نہ کہ تحریم کی وجہ سے۔ اور کہا ابراہیم بن رستم نے جوائمۃ الحنیفہ میں سے ہیں کہ اگر یہ گمان کر کے حلال جانا کہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ جاننے کے باوجود کہ نہی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا تو ابراہیم بن رستم کا یہ قول اعدل وانسب ہے۔

اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا کیونکہ اس کی حرمت حالتِ حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے اور علت مشترکہ گندگی ہے اور اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیثِ متواترہ سے ثابت نہیں ہے اس کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

وَمَنْ وَّصَفَ اللّٰهَ تَعَالٰی بِمَا لَایَلِیْقُ بِهٖ اَوْ سَخِرَ بِاِسْمٍ مِّنْ اَسْمَائِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ مِّنْ اَوَامِرِهٖ اَوْ اَنْكَرَ وَعْدَهٗ اَوْ وَعِیْدَهٗ یَكْفُرُ وَكَذَا لَوْ تَمَنّٰی اَنْ لَّایَكُوْنَ نَبِیٌّ مِّنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلٰی قَصْدِ اِسْتِخْفَافٍ اَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْ ضَحِكَ عَلٰی وَجْهِ الرِّضَاءِ فِیْمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا کہ جو اس کے لائق نہیں یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکموں میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور اسی طرح اگر ہنسا رضامندی کے طریقہ سے اس شخص پر کہ جس نے کلمہ کفر بولا۔

قولہ ومن وصف اللہ تعالٰی بما لایلیق الخ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کی کہ جو شانِ الوہیت کے منافی ہے تو کافر ہو جائے گا مثلاً جہل، ظلم، کذب، فقر، زوجہ، ولد، یا جسمیت وغیرہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام کا یا اس کے احکام میں سے کسی حکم کا مذاق اڑایا تو کافر ہو جائے گا جیسا کہ آج کل جاہلوں نے تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرنے کا مذاق بنایا ہوا ہے یہ شریعت کے حکم سے مذاق ہے اور یہ کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے تمنا کی کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا یہ سوچتے ہوئے کہ انبیاء کی بعثت کا کوئی فائدہ نہیں ہے یا انبیاء سے عداوت کی بناء پر تمنا کرتا ہے تو یہ شخص کافر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کلمۂ کفر بولا تو یہ اس پر اس کلمہ کو اچھا سمجھتے ہوئے ہنسا تو کافر ہو جائے گا اور اگر اس کو اضطراراً ہنسی آ گئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكَذَا لَوْ جَلَسَ عَلٰی مَكَانٍ مُّرْتَفِعٍ وَحَوْلَهٗ جَمَاعَةٌ یَسْاَلُوْنَهٗ مَسَائِلَ وَیَضْحَكُوْنَهٗ وَیَضْرِبُوْنَهٗ بِالْوَسَائِدِ

يَكْفُرُوْنَ جَمِيْعًا وَ كَذَا لَوْ اَمَرَ رَجُلًا اَنْ يَّكْفُرَ بِاللّٰهِ اَوْ عَزَمَ عَلٰى اَنْ يَّأْمُرَهٗ بِكُفْرِهٖ وَ كَذَا لَوْ اَفْتٰى لِامْرَأَةٍ بِالْكُفْرِ لِتَبِيْنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَ الزِّنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَ كَذَا اِذَا صَلّٰى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُّتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَ اِنْ وَافَقَ ذٰلِكَ الْقِبْلَةَ وَكَذَا لَوْ اَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْفُرُوْعِ۔

ترجمہ: اوراسی طرح اگرکسی بلند جگہ پر بیٹھااوراس کے اردگردایک جماعت ہے کہ جواس سے مسائل پوچھتے ہیں اوراس پر ہنستے ہیں اور تکئے پھینک کراس کو مارتے ہیں توسب کافر ہوجائیں گےاوراسی طرح اگرکسی شخص کواللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کاحکم دیایااللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادکیااوراسی طرح اگرکسی عورت کوکفر(اختیار کرنے) کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہوجائے۔اوراسی طرح اگرشراب پیتے وقت یازنا کرتے وقت "بسم اللّٰہ" کہااوراسی طرح اگرقصداًبغیرقبلہ کےنماز پڑھی یاقصداًبغیرطہارت کےنمازپڑھی توکافرہوجائےگااگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔اور اسی طرح اگرکلمۂ کفر بولااس کومعمولی سمجھنے کی وجہ سےنہ کہ بطوراعتقادکےاس کےعلاوہ بھی جزئیات ہیں۔

قولہ وکذا لو جلس علی مکان مرتفع الخ شارحؒ یہاں سے کفر کی چنداورصورتیں پیش کررہے ہیں۔

(۱) شریعت کامذاق اڑانے کی غرض سے کسی آدمی کو بلند جگہ بٹھاکراس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں اوراس پرتکیہ پھینک کرمارتے ہیں مقصدان کااستہزاءاورشریعت کامذاق ہےتوسب کافرہوجائیں گے۔

(۲) اگرکسی نےکسی شخص کواللہ تعالیٰ کےساتھ کفرکرنےکاحکم دیایاحکم دینےکاعزم کرلیاتوکافرہوجائےگا۔

(۳) اسی طرح اگرکسی نےعورت کوفتویٰ دیاکہ کفراختیارکرلےتاکہ تواپنےشوہرسےبائنہ ہوجائےتوکافرہوجائےگا اس لئےکہ رضابالکفرکفرہے۔

(۴) اسی طرح شراب پیتےوقت یازناکرتےوقت "بسم اللّٰہ" پڑھی(اللہ کےنام کی توہین کی وجہ سے)توکافرہوجائےگا۔

(۵) اسی طرح قصداًغیرقبلہ کی طرف منہ کرکےنمازپڑھی یاقصداًبلاطہارت نمازپڑھی توکافرہوجائےگااگرچہ اتفاق سےجہتِ قبلہ ہواس لئےکہ یہ عبادت کااستخفاف ہےاس کومعمولی اورہلکاسمجھناہےلیکن اگرنمازمیں کسی کوحدث لاحق ہوگیا اوراس کووہاں سےہٹتےہوئےشرم آتی ہےاس وجہ سےوہ نمازمیں مشغول رہاتوکافرنہ ہوگااس لئےکہ مقصودعبادت کا استخفاف نہیں ہےمگراس آدمی پرواجب ہےکہ رکوع اورسجدہ وغیرہ کی نیت نہ کرےویسےہی جھکتارہے

(۶) اوراسی طرح اگرکسی نےکلمہ کفربولایااس کوہلکاسمجھتےہوئےبولاتوبھی کافرہوجائےگااوراگراس کااعتقادرکھتے ہوئےبولا(یعنی یہ اعتقادکہ کلمہ کفربولنےسےآدمی کافرہوجاتاہے)توپھراس کاکفربالکل ظاہرہے۔شارحؒ نےکہاہے کہ اس کےعلاوہ اوربھی بہت سی جزئیات ہیں کہ جوکتب فتاویٰ(عالم گیر، قاضی خان وغیرہ)میں مذکورہیں۔

وَالْیَاسُ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی کُفْرٌ لِاَنَّہٗ لَا یَیْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُوْنَ وَالْاَمْنُ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی کُفْرٌ لِاَنَّہٗ لَا یَأْمَنُ مِنْ مَّکْرِ اللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ فَاِنْ قِیْلَ الْجَزْمُ بِاَنَّ الْعَاصِیَ یَکُوْنُ فِی النَّارِ یَأْسٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ بِاَنَّ الْمُطِیْعَ یَکُوْنُ فِی الْجَنَّۃِ اَمْنٌ مِّنَ اللّٰہِ تَعَالٰی فَیَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُعْتَزِلِیُّ کَافِرًا مُطِیْعًا کَانَ اَوْ عَاصِیًا لِاَنَّہٗ اِمَّا اٰمِنٌ اَوْ اٰئِسٌ وَ مِنْ قَوَاعِدِ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَ الْجَمَاعَۃِ اَنْ لَّا یُکَفَّرَ اَحَدٌ مِنْ اَھْلِ الْقِبْلَۃِ قُلْنَا ھٰذَا لَیْسَ بِیَأْسٍ وَلَا اَمْنٍ لِاَنَّہٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ الْعِصْیَانِ لَا یَیْأَسُ اَنْ یُّوَفِّقَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لِلتَّوْبَۃِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ عَلٰی تَقْدِیْرِ الطَّاعَۃِ لَا یَأْمَنُ مِنْ اَنْ یَّخْذُلَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فَیَکْتَسِبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہوجانا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں کہ جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گناہ گار) جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا (یقین) کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ (معتزلی) عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوا کردے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے۔

قولہ والیاس من اللّٰہ تعالیٰ کفرٌ الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "فان قیل" تک ہے اس حصہ میں ماتنؒ نے اہل السنت والجماعت کا ایک عقیدہ پیش کیا ہے اور دوسرا حصہ "فان قیل" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلا حصہ: ماتنؒ نے اہل السنت والجماعت کا عقیدہ پیش کیا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے خواہ ضروریاتِ دنیویہ ہوں یا اُخرویہ ہوں جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ اللّٰہِ" اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے کافر لوگ ہی ناامید ہوتے ہیں جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے حضرت یعقوب علیہ السلام کی حکایت کے بارے میں "یَا بَنِیَّ اذْھَبُوْا فَتَحَسَّسُوْا مِنْ یُّوْسُفَ وَاَخِیْہِ وَلَا تَایْئَسُوْا مِنْ رَّوْحِ اللّٰہِ اِنَّہٗ لَا یَایْئَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُوْنَ" اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہوجانا بھی کفر ہے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "فَلَا یَاْمَنُ مَکْرَ اللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ" مکر اللّٰہ

سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو مہلت دینے کے بعد اچانک پکڑ لینا ہے۔ کفر کی وجہ سے دراصل یہ ہے کہ ناامید ہونا اللہ تعالیٰ کے وعدوں کی تکذیب کرنا ہے اور عذاب سے بے خوف ہونا اللہ تعالیٰ کی پکڑ پر اس کی قدرت کا انکار کرنا ہے اور یہ دونوں باتیں کفر کو مستلزم ہیں اس لئے ناامیدی بھی کفر ہے اور عذاب سے بے خوفی بھی کفر ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اس لئے اب یہ اعتراض ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اس کو اپنے جنتی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو گیا اور اگر معتزلی عاصی ہے تو اس کو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو گیا اور ماتنؒ (مصنفؒ) کے بقول اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامیدی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں تو پھر معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہئے حالانکہ اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے اور معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے اس لئے کہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اس کو اللہ توبہ کی توفیق دیدے اور عملِ صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لے اور اپنا دستِ حفاظت و مدد اٹھا لے جس کی وجہ سے وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہٰذا نہ یاس ہے اور نہ امن ہے (یعنی نہ تو ناامیدی ہے اور نہ ہی عذاب سے بے خوفی) لہٰذا کفر نہ ہوا۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيْلَ اِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ اِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ اَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهٖ مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ وَ لِاعْتِقَادِهٖ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ اعْتِقَادَ اِسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَاَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ اِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَ الْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْاَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ هٰذَا۔

ترجمہ: اور اس تقدیر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرلے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور (اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ) ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔ اس کو محفوظ کر لو۔

قولہ وبھذا یظھر الجواب لما قیل الخ شارحؒ اس عبارت کو قائل (سائل) کی کلام کو پورا کرنے کی غرض سے لائے ہیں ورنہ اس اعتراض کا جواب گزر چکا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہماری گزشتہ تقریر سے اعتراض کا جواب ہو چکا ہے کہ جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معتزلی جب کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور نیز اس کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور غیر مومن کی ناامیدی ظاہر ہے تو اب اس کو کافر کہنا چاہئے تو شارحؒ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معتزلی مرتکبِ کبیرہ ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی کیونکہ معتزلی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو عذاب دور ہو جائے گا۔ اور اگر معتزلی کو غیرِ مومن مان لیا جائے (ان کے گمان کے مطابق جب کہ وہ مرتکب کبیرہ ہو اس لئے کہ ان کے ہاں اعمال، ایمان کا جزء اور رکن ہیں اور جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) تب بھی معتزلی کا کفر ثابت نہیں ہوتا ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اس لئے کہ اعمال ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اور معتزلہ کے اصول کے مطابق ترکِ عمل عدم ایمان کو تو ثابت کرتا ہے لیکن کفر کو نہیں کیونکہ وہ معتزلہ "منزلة بين المنزلتين" کے قائل ہیں۔

وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَايُكَفَّرُ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَ اسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ اَوْ لَعَنَهُمَا وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: اور جمع کرنا (تطبیق دینا) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ جو خلقِ قرآن کا قائل ہے یا رویتِ باری تعالیٰ کے محال ہونے کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان پر لعنت کی کافر ہو جائے گا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق مشکل ہے)

قولہ والجمع بین قولھم الخ شارحؒ یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ اہل السنّت والجماعت کے دو متعارض قولوں کے درمیان تطبیق دینا مشکل ہے کیونکہ ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رؤیت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب وشتم کرنے والوں کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے تطبیق مشکل ہے، لیکن حقیقت میں ان دونوں قولوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور یہ عدمِ تطبیق والا اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا یہ شیخ اشعریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے اور یہی مُلتقیٰ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر کا قول فقہاء کا مذہب ہے تو جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو اب کوئی تناقض نہیں رہا۔

(۲) دلائلِ قطعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع سلف اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے نہ کہ مخلوق کا اور رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت ہے اور شیخین کے لئے شرافتِ عظیمہ بھی ثابت ہے تو اب جو ان مذکورہ چیزوں کا

انکار کرے گا وہ یقیناً اہلِ قبلہ میں سے شمار نہ ہوگا لہٰذا تعارض باقی نہ رہا۔

(۳) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ تہدید اور تغلیظ پر محمول ہے اور اہلِ قبلہ کی عدمِ تکفیر حقیقت پر محمول ہے لہٰذا تعارض باقی نہ رہا۔

وَ تَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهٗ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهٗ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ وَ الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِيْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِيْ مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَ يَدَّعِيْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَ مُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَّنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهٗ رَئِيًّا مِّنَ الْجِنِّ وَ تَابِعَةً يُلْقِيْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهٗ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَ بِفَهْمٍ اُعْطِيَهٗ۔

ترجمہ: اور کاہن کی تصدیق کرنا اس چیز کے بارے میں کہ جس کے غیب سے ہونے کی خبر دیتا ہے کفر ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں کہ جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علمِ غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امورِ غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امورِ غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں۔

قولہ و تصدیق الکاھن بما یخبرہ الخ غیب سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کا ادراک نہ تو حواس کے ذریعہ سے ہو اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہو کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے اور نہ ہی اس کا علم ضروری ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا دلیل کے ذریعہ یا اس کا علم ضروری ہے تو وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کے علم کا دعویٰ کرنا کفر ہے اور نہ ہی اس کے مدعی کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ دراصل علمِ غیب اللہ کی صفتِ خاصہ ہے اس کے سوا کوئی نہیں جانتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا کر دے وہ علیحدہ بات ہے لہٰذا جو کاہن کی تصدیق کرے گا کہ جو امورِ غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے کہ جن میں علمِ غیب کا اللہ کی صفتِ خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے لہٰذا کاہن کی تصدیق بھی کفر ہے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی علمِ غیب کی نفی کی ہے۔

شارحؒ نے کاہن کی تعریف ذکر کی ہے کہ کاہن اس کو کہتے ہیں کہ جو امورِ آئندہ کی خبر دیتا ہے اور چھپی ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ میں دل کی باتوں کو اور دفائن کو جانتا ہوں اور غیب کے علم سے واقف ہوں۔

پھر شارحؒ فرماتے ہیں کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو مغیبات کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے کچھ تو یہ کہتے تھے کہ جن ہمارے تابع ہیں اور ہمیں حالات سے آگاہ کرتے رہتے ہیں اور کچھ یہ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امورِ غیبیہ کو پہچان لیتے ہیں یہ سب کچھ کفر ہے۔

فائدہ: رئیًّا۔ یہ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مرئیٌّ کے معنی میں ہے، ایسا جن کہ جس کو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابعة، اس کا عطف رئیًّا پر ہے معنی اس کا یہ ہے کہ جو کسی جگہ جائے تو جن بھی اس کے ساتھ جائے، تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کے لئے ہے صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جنی ہو تو اس کو تابع اور جنیہ کو تابعہ کہتے ہیں۔

وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْاٰتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ۔

ترجمہ: اور نجومی جب آنے والے حوادثات کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے۔

قولہ والمنجم اذا ادعی العلم الخ نجومی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگائے اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرے اور اس سے ظن کا قائل ہو تو یہ کفر نہیں ہے یہ ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے نجومی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

نبی علیہ السلام کے زمانہ میں کاہن اور نجومی دونوں مشرک تھے کیونکہ وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اور اگر نجومی آنے والے حوادث کے علم کا مدعی ہے تو پھر کفر میں کاہن اور نجومی دونوں یکساں ہیں جو ان کی تصدیق کرے گا وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

وَ بِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا سَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِاِعْلَامٍ مِّنْهُ اَوْ اِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ اَوِ الْكَرَامَةِ اَوْ اِرْشَادٌ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاَمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ علمِ غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامات کے ذریعے استدلال کی طرف رہنمائی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو۔

قولہ وبالجملة العلم بالغیب الخ یہاں سے سابقہ تقریر کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ علمِ غیب اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرما دے تو یہ اور بات ہے اسی طرح جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرما دے تو اور بات ہے جیسے احوالِ قیامت اور علاماتِ قیامت وغیرہ سب کچھ مغیبات ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی جتنا علم بتلانا تھا بتلا دیا۔ یا پھر اللہ تعالیٰ ایسی سمجھ عطا فرما دے کہ جس کے ذریعہ علامات کو دیکھ کر علمِ ظنی حاصل کر لے جیسے طبیب کو نبض

دیکھ کر مریض کے احوال کا علمِ ظنی حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اور بات ہے۔ باقی علمِ غیب میں اللہ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں جو شرکت کا دعویٰ کرے گا تو اس کے کفر میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ يَكُوْنُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَتِهٖ كُفْرٌ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت بارش ہوگی جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو علامات کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے۔

قولہ ولھٰذا ذکر فی الفتاویٰ الخ ماقبل والی تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علمِ غیب نہیں کہتے تو اسی وجہ سے فتاویٰ علماءِ ماوراء النہر میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا ہالہ (یعنی چاند کے اردگرد ایک رنگین گول دائرہ ہوتا ہے سحابِ رقیق کی صورت میں) دیکھ کر یہ کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو علمِ غیب کا مدعی ہو کر یہ کہے کہ بارش ہوگی۔ (۲) یا علمِ غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اس کو علامت سمجھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اول صورت میں یہ کہنا کہ بارش ہوگی کفر ہے اور ثانی صورت میں یہ کفر نہیں ہے۔

وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْئٍ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْئِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقِّقُ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ وَالْعَدَمَ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْئِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْمَا يَصْلُحُ اَنْ يُّعْلَمَ وَ يُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ: اور معدوم شی نہیں ہے اگر شی سے مراد ثابت محقق ہے جیسا کہ اس کی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم، نفی کا مرادف ہے۔ پس یہ (معدوم چیز کا شی نہ ہونا) حکمِ ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سواءِ معتزلہ کے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شی نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معدوم ومُخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

قولہ والمعدوم لیس بشئ ان اُرید بالشئ الخ جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان بہت سارے مسائل میں اختلاف ہے وہاں ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے۔ ماتنؒ اس کو یہاں سے ذکر کر رہے ہیں۔

پھر اس معدوم کے متعلق دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور

معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم کا نام شی ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرف ولغت میں معدوم کو شی نہیں کہا جاتا اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شی کہا جا سکتا ہے ماتنؒ کے قول (والمعدوم لیس بشیء) میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر ماتنؒ کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے اس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ نزاع لغوی ہے جو شی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فصحاء وبلغاء کے کلام کے تتبع سے ہوگا کہ انہوں نے شی کی کیا تفسیر کی ہے اگر انہوں نے شی کی تفسیر ''موجود'' سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام شی رکھنا غلط ہوگا اور اگر انہوں نے شی کی تفسیر ''معلوم'' سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہے موجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ اس کا وجود خارج میں ہو اور اگر شی کی تفسیر ''معلوم'' سے کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (شی) کو جانا جا سکے اور اس کے بارے میں کچھ خبر دی جا سکے یعنی وہ (شی) مخبر عنہ اور محکی عنہ بن سکے۔

بہر حال آیاتِ قرآنی سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ شی کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے ''اَوَلَمْ یَرَی الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ یَكُ شَیْئًا'' نیز اہل لغت اور اہلِ عرف کے سامنے اگر ''اَلْمَوْجُوْدُ شَیْءٌ'' کہا جائے تو وہ اس کو قبول کریں گے انکار نہیں کریں گے اور اگر ''الموجود لیس بشیء'' کہا جائے تو وہ اس کا انکار کر دیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ شی کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر۔ باقی معتزلہ جو آیاتِ قرآنی سے استدلال کرتے ہیں کہ شی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے وہ مجاز پر محمول ہیں جیسے ''وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ'' اور فرمان باری تعالیٰ ہے ''اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ'' ان آیات سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی اور موجود نہیں ہوئی اس کو شی سے تعبیر کیا جا رہا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار ''مایؤل الیہ'' کے اس معدوم پر جو شی ہونے والی ہے، شی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ ''مایؤل الیہ'' بھی ہے۔

وَفِیْ دُعَاءِ الْاَحْیَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَ صَدَقَتِهِمْ اَیْ صَدَقَةِ الْاَحْیَاءِ عَنْهُمْ اَیْ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفْعٌ لَّهُمْ اَیْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِّلْمُعْتَزِلَةِ مُتَمَسِّكًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا یَتَبَدَّلُ وَ كُلُّ نَفْسٍ مَّرْهُوْنَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِیٌّ بِعَمَلِهٖ لَا بِعَمَلِ غَیْرِهٖ۔

ترجمہ: اور مُردوں کے لئے زندوں کی دُعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے برخلاف معتزلہ کے (ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) استدلال کرتے ہوئے

اس دلیل سے کہ قضاءِ الٰہی (فیصلہ خداوندی) بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی نہ کہ غیر کے عمل کی۔

قوله و فی دعاء الاحیاء للاموات الخ یہاں سے ماتنؒ ایک اور اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مُردوں کو جو مختلف اعمالِ خیر کے ذریعہ سے ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے کیا اس کا نفع مُردوں کو پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک نفع پہنچتا ہے ان کے ہاں نہیں پہنچتا۔ معتزلہ نے اپنے اس دعویٰ پر تین دلیلیں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں شارحؒ ہمارے دلائل پیش کریں گے۔

دلیل نمبر (۱): اللہ تعالیٰ کے فیصلے اٹل ہیں کہ جن میں تبدیلی ممکن نہیں خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دیئے جانے سے متعلق ہو۔ پھر اس دعاء سے کیا فائدہ۔

جواب: جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی طرف سے صدقہ، خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے دُعا اور مختلف طریقوں سے ایصالِ ثواب بھی قضاء میں داخل ہے اور اگر قضاء مبطل اسباب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب کو ترک کر دیں نہ زراعت کے اسباب اختیار کریں اور نہ کسی اور چیز کے، بس ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ آئے تو اس سے تحرز نہ کریں اس لئے کہ قضاء میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر معتزلہ پر تعجب ہے کہ قضاء کے اٹل ہونے کے باوجود ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتے۔

دلیل نمبر (۲): کل نفس مرهونه بما کسبت یہ ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے "کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ اِلَّا اَصْحَابَ الْیَمِیْنِ"۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور اہل ایمان جنت میں خوش و خرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کرتے ہوں گے۔

دلیل نمبر (۳): یہ ہے کہ "والمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره" کہ آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائے گا نہ کہ غیر کے عمل کا، یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَاسَعٰی" کہ آدمی کو وہی ملتا ہے کہ جو اس نے کمایا۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت میں الانسان سے مراد کافر انسان ہے جیسا کہ ربیع بن انس نے کہا ہے یا پھر اس آیت کا مصداق قومِ ابراہیم اور قومِ موسیٰ ہے نہ کہ امتِ محمدیہ، یا اس آیت کا حکم منسوخ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے "وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِاِیْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ الخ"۔

وَلَنَا مَا وَرَدَ فِی الْاَحَادِیْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِیْ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَ قَدْ تَوَارَثَهُ

السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيْهِ لَمَا كَانَ لَهٗ مَعْنًى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّيْ عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَبْلُغُوْنَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُوْنَ اِلَّا شُفِّعُوْا فِيْهِ وَ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ اَنَّهٗ قَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَاَيُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ قَالَ اَلْمَاءُ فَحَفَرَ بِئْرًا وَ قَالَ هٰذَا لِاُمِّ سَعْدٍ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ الصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالِمَ وَ الْمُتَعَلِّمَ اِذَا مَرَّا عَلٰى قَرْيَةٍ فَاِنَّ اللّٰهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَّقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَ الْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل احادیثِ صحیحہ میں مُردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ پس اگر اس میں مُردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس (نماز جنازہ) کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ نہیں ہے کوئی میت کہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز (جنازہ) پڑھے جو سو کی مقدار کو پہنچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سعد بن عبادہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ام سعد کا انتقال ہوگیا ہے تو کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، تو انہوں نے کنواں کھودا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو مٹا دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب کو اٹھا لیتے ہیں اور احادیث و آثار اس باب میں بے شمار ہیں۔

قوله و لنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح الخ یہاں سے شارحؒ اپنے دلائل پیش کر رہے ہیں اس بات پر کہ ایصالِ ثواب میں مُردوں کو نفع پہنچتا ہے۔

دلیل نمبر (۱): ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث و آثار سے ہے کہ جن میں نبی علیہ السلام کا مُردوں کے لئے دعا مانگنا اور دعا مانگنے کی ترغیب دینا موجود ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام بقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مُردوں کے لئے استغفار کیا اور فرمایا کہ جبرئیلِ امین نے مجھے اس کا حکم دیا ہے۔

خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھ لیجئے کہ جس میں مُردہ کے لئے دعا کی جاتی ہے اس کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ متواتر المعنیٰ ہیں یعنی بطریقِ تواترِ معنیٰ حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ نیز حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی توارث چلا آ رہا ہے کہ میت پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، اس طریقہ کو صحابہ نے حضور علیہ السلام سے لیا اور صحابہ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے لیا اور اس طرح ہم تک پہنچا اگر مُردوں کے لئے دعا کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تو پھر نمازِ جنازہ کے مشروع ہونے کا کیا معنیٰ ہے۔ نیز (عبارت میں) حدیث موجود ہے کہ جس میت پر سو مسلمان

نمازِ جنازہ پڑھیں سب اس کے لئے سفارش کریں تو ان کی سفارش قبول کرلی جاتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حضرت سعد بن عبادہ کی والدہ کا انتقال ہوگیا تو انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، چونکہ اس زمانہ میں مدینہ کے اندر پانی کی قلت تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ پانی تو انہوں نے والدہ کے نام پر ایک کنواں کھدوایا تاکہ ان کی والدہ کو ثواب پہنچتا رہے۔

دلیل نمبر (۳): نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دُعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو بُجھا دیتا ہے اور نیز نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں احادیث وآثار بے شمار ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یُجِیْبُ الدَّعْوَاتِ وَ یَقْضِی الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ وَلِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ یُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ یَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِیْعَةِ رَحْمٍ مَا لَمْ یَسْتَعْجِلْ وَ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّکُمْ حَیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِیْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَا رَفَعَ یَدَیْهِ اِلَیْهِ اَنْ یَّرُدَّهُمَا صِفْرًا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِیْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّیَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِیَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُّوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَجِیْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتے ہیں اور حاجات پوری کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بندہ کی دعاء قبول کی جاتی ہے کہ جب تک بندہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے۔ اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ''کہ تمہارا پروردگار حیاء والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے حیاء فرماتا ہے جب وہ اللہ کی طرف اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کردے۔ اور تو جان لے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلہ میں) قابلِ اعتماد چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضورِ قلب ہے حضور علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ''کہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو اس حال میں کہ قبولیت کا یقین رکھو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل کی دعا قبول نہیں فرماتا کہ جو غافل یعنی لہو میں پڑنے والا ہو۔

قولہ واللہ تعالیٰ یجیب الدعوات الخ یہاں سے ماتنؒ فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعائیں قبول کرتے ہیں اور ان کی حاجات وضروریات پوری کرتے ہیں۔ شارحؒ نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک آیت اور دو حدیثیں اور آخر میں دعاء کی قبولیت کے لئے چند شرائط وآداب بیان کئے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): فرمانِ باری تعالیٰ ہے ''وَقَالَ رَبُّکُمُ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ'' کہ تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کو قبول کروں گا بے شک جو

لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں عنقریب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندہ کی ہر دعا قبول کرتا ہے کہ جو مانگے وہی چیز دیدے، نہیں بلکہ دینا اور نہ دینا اس کی مشیت پر موقوف ہے اور اس کی حکمت کے تابع ہے۔

دلیل نمبر (۳): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتے ہیں کہ جب تک وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی بھی نہ مچائے۔ گناہ کی دعاء کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً یوں دعا کرے کہ اے اللہ مجھ سے فلاں آدمی کا قتل کرا دے حالانکہ فلاں آدمی مسلمان ہے یا کہے جب کہ وہ مسلمان ہے کہ اے اللہ شراب پلا دے وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح استعجال بھی نہ کرے۔ استعجال کا مطلب یہ ہے کہ دعاء مانگی مگر اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو کہتا پھرتا ہے کہ میں نے دعا مانگی مگر قبول نہ ہوئی حالانکہ قبولیت کے مختلف رنگ ہوتے ہیں کبھی بعینہ وہی چیز بلا تاخیر مل جاتی ہے اور کبھی وہی چیز ملتی ہے مگر تاخیر کے ساتھ کیونکہ حکمت کا تقاضا ایسا ہی ہوتا کہ تاخیر سے چیز دی جائے تو تاخیر سے پریشان نہ ہو کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام نے ہلاکتِ فرعون کی دعاء مانگی تھی تو ان کو کہا گیا "قَدْ اُجِیْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" اس کے باوجود چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا اسی طرح کبھی مطلوب سے اچھی چیز مل جاتی ہے اور کبھی دعاء کی برکت سے اس کے اوپر شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اس کا ثواب یومِ آخرت میں مل جاتا ہے یہ سب کچھ حکمت کے تحت ہوتا ہے اس لئے بندہ دعاء کے قبول ہونے میں جلدی نہ مچائے۔

دلیل نمبر (۴): حدیث ہے "ان ربکم حییٌ کریمٌ" (رواہ الترمذی وابوداؤد) کہ جب بندہ دعاء مانگتا ہے اور اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ کو حیا آتی ہے کہ یوں ہی میں اس کا ہاتھ خالی لوٹا دوں۔

"واعلم ان العمدة الخ" سے شارحؒ دعاء کی قبولیت کے لئے چند شرائط وآداب ذکر کر رہے ہیں۔ کہ دعاء کی قبولیت کے لئے صدقِ نیت شرط ہے یعنی عزمِ محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور خلوص طویہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسنِ ظن ہو اور قبولیت دعاء کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طویّہ کا معنیٰ ہو کہ اپنے باطن کو ان اوصاف سے پاک و صاف رکھے کہ جو اللہ تعالیٰ کے ہاں غیر پسندیدہ ہیں۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ حضورِ قلب ہو یعنی دعاء مانگتے وقت دل غیر اللہ سے خالی ہو۔ درحقیقت یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ہم بسا اوقات دعائیں مانگتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں دعائیں قبول کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں کرتا جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ" اور اسی طرح نبی علیہ السلام کا فرمان بھی ہے کہ دعاء قبول کی جاتی ہے اور نبی صادق الامین ہوتا ہے تو اس کا یہاں جواب دیا گیا ہے کہ قبولیتِ دعا کے لئے چند شرائط اور آداب ہیں جب تک ان کی رعایت نہ رکھی جائے گی تو دعاء قبول کیسے ہوگی۔ اس کے بعد شارحؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے "ادعوا اللّٰہ وانتم موقنون الخ" یعنی اللہ تعالیٰ سے دعاء اس حال میں مانگو کہ تمہیں اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو اور یہ بھی یاد رکھو

کہ غافل قلب سے کہ جس کو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ دعاء قبول نہیں کرتے۔

وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّهُ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ وَلِاَنَّهُ لَا يَدْعُوا اللّٰهَ تَعَالٰى لِاَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ وَ اِنْ اَقَرَّبِهٖ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَالَا يَلِيْقُ بِهٖ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهُ وَمَارُوِيَ فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ رَبِّ اَنْظِرْنِيْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هٰذِهٖ اِجَابَةٌ وَ اِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ وَ اَبُوْ نَصْرٍ الدَّبُوْسِيُّ قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيْدُ وَ بِهٖ يُفْتٰى۔

ترجمہ: اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ یہ کہا جائے کافر کی دُعاء قبول کی جاتی ہے، تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے "وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ" کہ کافر کی دُعاء محض بے کار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں ہے اگر چہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار کرے پس جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کیں کہ جو اس کے لائق نہیں ہیں تو تو پس تحقیق اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے "رَبِّ انظرنی الخ" کہ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ" کہ تجھے مہلت دی گئی، تو یہ قبولیت ہے اور اسی کی جانب ابوالقاسم حکیم اور ابونصر الدبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

قولہ و اختلف المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ آیا کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں (۱) جمہور حضرات (۲) بعض محققین۔

جمہور حضرات کہتے ہیں کہ کافر کی دعاء قبول نہیں ہوتی اور بعض محققین کہتے ہیں کہ دعاء قبول ہوتی ہے شارحؒ نے اول (جمہور) گروہ کی دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک نقلی دلیل ہے اور دوسری عقلی دلیل۔

دلیل نقلی: فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعاء بے کار جاتی ہے۔

دلیل عقلی: کافر تو اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہے اگر چہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے کہ جس سے اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے مثلاً وہ

الوہیت میں اور عبادت میں غیر کو شریک کرتا ہے بہر حال جب وہ اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ قبول کیسے کرے گا۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث میں موجود ہے کہ جس کو امام احمد نے انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ "ان دعوة المظلوم الخ" کہ مظلوم کی دعاء قبول کی جاتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو۔ تو یہ حدیث جمہور کے مذہب کے خلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ کفرانِ النعمة ہے۔ یعنی ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

شارحؒ نے ثانی گروہ کی ایک دلیل نقلی پیش کی ہے:

دلیل نقلی: یہ ہے کہ شیطان نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی "رب انظرنی الی یوم یبعثون" کہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ" کہ تجھے مہلت دی گئی ہے تو یہ قبولیت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعاء قبول کر لی جاتی ہے۔ اور ابو القاسم حکیم (یعنی امام اسحٰق بن محمد اسماعیل بن زید السمرقندی ہیں کہ جو علومِ ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے۔ ۱۰ محرم ۱۳۰۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا) اور ابو نصر الدبوسی (دبوسیہ سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) دونوں کا مذہب یہی ہے کہ کافر کی دعا قبول کر لی جاتی ہے اور صدر الشہید (یہ عمر بن عبد العزیز بن عمر ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید کے لقب سے مشہور ہیں اصول و فروع کے امام ہیں ۴۷۸ ہجری میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے اور بخارا میں مدفون ہوئے) نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا کہ کافر کی دعاء بھی قبول ہو جاتی ہے۔

فائدہ: اوپر بیان کردہ دونوں گروہوں کے اقوال میں تطبیق ممکن ہے بایں معنیٰ کہ کافر کی دعاء اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وَمَا اَخْبَرَ بِهِ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَ یَاْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ وَ نُزُوْلِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُّمْکِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ۔

ترجمہ: اور علاماتِ قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال، دابۃ الارض، یأجوج و مأجوج کا خروج، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا (یہ سب کچھ) حق ہے اس لئے کہ یہ امورِ ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

قولہ و ما اخبر به النبی علیه السلام الخ یہاں سے ماتنؒ اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی ہے وہ سب حق ہیں۔ ماتنؒ نے اپنے متن میں پانچ

علامات کا ذکر فرمایا ہے۔(۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یاجوج و ماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

پھر شارحؒ نے اس پر دلیل پیش کی ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور جن امورِ ممکنہ کی مخبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اس کو ماننا واجب ہے لہٰذا علاماتِ قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔

قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ اُسَيْدِ الْغِفَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُوْنَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ ايَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا وَ نُزُوْلَ عِيْسَى بْنِ مَرْيَمَ وَ يَاْجُوْجَ وَ مَاجُوْجَ وَ ثَلَاثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَ خَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَاٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰى مَحْشَرِهِمْ وَالْاَحَادِيْثُ الصِّحَاحُ فِيْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ كَثِيْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِيَ اَحَادِيْثُ وَ اٰثَارٌ فِيْ تَفَاصِيْلِهَا وَ كَيْفِيَّاتِهَا فَلْتُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيْرِ وَ السِّيَرِ وَالتَّوَارِيْخِ۔

ترجمہ: حذیفہ بن اسید غفاریؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام ہمارے پاس اچانک پہنچے اور ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ کس چیز کا تم مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپ نے دُخان، دجال، دابۃ الارض، مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے، نزولِ عیسیٰ بن مریم، یاجوج و ماجوج کا خروج، تین خسوف کا ایک خسف مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی کا ذکر فرمایا۔ اور احادیثِ صحاح ان علامات کے بارے میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلات و کیفیات کے سلسلہ میں احادیث اور آثار مروی ہیں کہ جن کو تفسیر اور سیر اور تواریخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے۔

قولہ قال حذیفة بن اسید الغفاری الخ یہ حدیث کہ جس کے راوی حذیفہ بن اسید غفاریؓ صحابی ہیں۔ مسلم شریف، ترمذی شریف، ابوداؤد شریف، نسائی شریف، اور ابن ماجہ شریف میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم قیامت کے بارے میں مذاکرہ کر رہے تھے کہ اچانک حضور علیہ السلام تشریف لائے تو آپ نے پوچھا کہ کس چیز کا مذاکرہ کر رہے تھے تو ہم نے بتایا کہ قیامت کے بارے میں تو آپ نے فرمایا کہ جب تک تم دس نشانیاں نہ دیکھ لوگے اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی وہ دس نشانیاں یہ ہیں۔(۱) دُخان (۲) خروجِ دجال (۳) خروج دابۃ الارض (۴) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا (۵) نزول عیسیٰ بن مریم (۶) خروج یاجوج و ماجوج (۷) ثلاثہ خسوف۔ ایک خسف مشرق میں (۸) ایک خسف مغرب میں (۹) ایک جزیرہ عرب میں ہوگا (۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمینِ یمن سے نکلے گی جو مکہ

کے جنوب میں ہے یہ آگ لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان علاماتِ قیامت کے بارے میں احادیثِ صحیحہ کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔ لہٰذا تفسیر و سیر اور تواریخ کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ تفسیر وہ علم ہے کہ جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر سے مراد وہ کتب ہیں کہ جن میں انبیاء اور متبعین کبار کے احوال بیان کئے گئے ہوں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے کہ جس کا لغوی معنیٰ وقت کی تعیین ہے اور کتبِ تواریخ وہ ہیں کہ جس میں وقائع ماضیہ اور حوادث مستقبلہ ذکر کئے گئے ہوں۔ دس نشانیوں کے بارے میں ہم مختصراً فائدہ میں وضاحت کر دیتے ہیں۔

فائدہ: (۱) دُخان حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ دُخان کیا چیز ہے تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ''یَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ'' کہ وہ ایک دھواں ہوگا کہ جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا اور چالیس روز تک رہے گا اس کی وجہ سے مومن کی کیفیت زکام جیسی ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا دھواں اس کی ناک و کان اور دُبر سے نکلے گا۔ یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے اس دخان کا شدت سے انکار کیا ہے اور آیت کی تفسیر یہ کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے کفارِ قریش کے لئے قحط کی بددعا کی تو وہ کفار سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جس کی وجہ سے شدت بھوک کے سبب انہیں زمین و آسمان کی فضاء دھوئیں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔

(۲) خروجِ دجال، یہ دَجَلٌ سے ماخوذ ہے بمعنیٰ خلط و تلبس کے ہے، اسی خلط و دجل کا مظاہرہ کرے گا اس لئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ دجال یہود میں سے ہوگا اور ایک آنکھ کا کانا ہوگا اللہ تعالیٰ اس کو بندوں کا امتحان لینے کے لئے زمین پر مسلط کرے گا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امورِ خارقہ کا اس کے ہاتھوں میں ظہور ہوگا احیاءِ موتیٰ کا بھی ظہور ہوگا اور بارش و قحط کا بھی ظہور ہوگا اور لوگوں سے کہے گا کہ اگر میں تمہارے گھر والے جو مر گئے ہیں زندہ کر دوں تو تم اس بات پر ایمان لے آؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہیں گے ہاں تو شیاطین کو حکم کرے گا وہ ان کے مردوں کی شکل اور صورت میں ہو جائیں گے تو بہت سے لوگ اس پر ایمان لے آئیں گے جو ایمان لے آئیں گے وہ آرام و عیش میں ہوں گے اور جو ایمان نہیں لائیں گے وہ شدید قحط میں مبتلا ہوں گے۔ اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا مکہ اور مدینہ کے علاوہ کیونکہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا۔ اور اس کی حکومت کل چالیس روز ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور دوسرا دن ایک ماہ کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی ایام حسب عادت ہوں گے پھر مسلمان مُلکِ شام میں دجال سے جنگ کریں گے جبکہ مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائیں گے اور بابِ لُد پر دجال کو قتل کریں گے۔

(۳) دابۃ الارض۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ

تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ" قیامت سے قبل صفا پہاڑ مکہ کا پھٹے گا اور اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ قیامت قریب ہے ایمان والوں کو اور چھپے ہوئے منکروں کو نشان دے کر جدا کر دے گا۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع شمس من المغرب کے دن ہوگا۔

(۴) طلوع الشمس من مغربها۔ سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا یہ نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہو گی۔ اس نشانی سے توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مؤمن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے۔ اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت لمبی ہو جائے گی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہو گی وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مصروف رہیں گے اور اگلے دن سورج مغرب کی جانب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ وہ بے نور ہوگا اور چاند کا نور بھی نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر گھبراہٹ کی وجہ سے بہت سے لوگ مر جائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر اپنی عادت معہودہ کی طرح مشرق سے طلوع ہوا کرے گا۔

(۵) نزولِ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور صلیب نصاریٰ کو توڑیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو اس وقت روئے زمین پر اسلام کے علاوہ اور کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ نکاح کریں گے اور ان کی اولاد ہوگی پھر آپ کا انتقال ہوگا۔ "فيدفن معي في قبري" (رواہ ابن الجوزی) اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے۔ اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور حضرت عیسیٰ کا قیام دنیا میں کتنا ہوگا اس کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ مسلم شریف میں سات سال کا ذکر ہے اور مسند احمد میں چالیس سال کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمانوں پر اٹھا لیا گیا تو ان کی عمر تینتیس (۳۳) سال تھی اور نزول کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مجموعہ چالیس سال ہو گیا۔

(۶) خروج یاجوج و ماجوج۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں "یفعول اور مفعول" کے وزن پر ہیں جوائج النار سے ماخوذ ہیں اور اجّ النار اس وقت بولتے ہیں کہ جب آگ کا شعلہ بھڑک اٹھے۔ اور امام کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجمی لفظ ہیں بہر حال یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں کہ جن کے جسم بھاری اور بڑے ہیں، اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں میں داخل ہو کر فساد برپا کرتے ہیں بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے، بادشاہ

سکندر ذوالقرنین نے سد سکندری حائل کردی تو راستہ ان کا بند ہوگیا۔ اوران کی اولاد بکثرت ہوتی ہے بعض روایات میں آتا ہے کہ جن اور انسانوں کو دس حصوں پر تقسیم کرو تو ان میں سے نو اجزاء یأجوج ومأجوج ہیں اور ایک جزء باقی لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائے گا تو یہ شہروں میں فساد برپا کریں گے تو لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزیں ہوں گے پھر ان کو ہلاک کر دیا جائے گا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یأجوج ومأجوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی توانہوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ سب اہل جہنم میں سے ہوگئے۔ قرآن میں سورۃ کہف کے آخر میں سدِّ سکندری اور یأجوج ومأجوج کا ذکر ہے۔

(۹،۸،۷) ثلثہ خسوف، خسوف خسف کی جمع ہے بمعنی زمین میں دھنسا دینا جیسے آدمی پانی میں غرق اور ڈوب جائے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے تو اس کو خسف کہتے ہیں، تو تین خسوف کا ذکر حدیث میں آیا ہے کہ ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں اور تیسرا خسف جزیرۂ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی اس کے ہر طرف پانی ہو اور اس جگہ پانی نہ ہو کیونکہ جزر کا معنی قطع کے ہے تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اس لئے اس کو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کا نام جزیرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں واقع ہے اور اس کی جانب غرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خسف مقام بیداء پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے ناخوش ہوں گے لوگ باصرار ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنے کے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھنسا دیا جائے گا (کما رواہ احمد والحاکم)

(۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمینِ یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی اور محشر وہ سرزمینِ شام ہے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہوگا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شام کی زمین تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے سمائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اس کو جتنا وسیع کرنا چاہے کرسکتا ہے۔

وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْاَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيْبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ وَ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَا قَاطِعَ فِيْهَا مُصِيْبٌ وَ هٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُّعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهٗ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَا اَدّٰى اِلَيْهِ رَأْيُ الْمُجْتَهِدِ۔

ترجمہ: اور مجتہد عقلیات اور شرعیاتِ اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد مُصیب ہے (درستگی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں (ہر مسئلہ میں) اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا اللہ کا حکم مسائلِ اجتہادیہ میں وہی ہے کہ جس کی جانب مجتہد کی رائے پہنچ جائے۔

قولہ والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الخ جن مسائل میں مجتہد اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائل عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائل شرعی ہوتے ہیں۔ عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسائل صرف عقل سے ثابت ہوتے ہیں کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہوتے جیسے وجودِ باری تعالیٰ اور حدوث عالم کا اثبات۔ اور شرعی سے وہ مسائل مراد ہیں کہ جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ پھر مسائلِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلیہ (۲) فرعیہ۔ اصلیہ میں عقائد اور اصولِ فقہ داخل ہیں جیسے عذابِ قبر۔ اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے جیسے خروج دم (خون) سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ ان تمام مسائل میں ہمارا مسلک (اشاعرہ وماتریدیہ) یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا مجتہد کبھی خطاء کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے۔ اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مُصیب ہوتا ہے (درستگی کو پہنچتا ہے)۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف (کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکمِ خداوندی ہے، اول صورت میں وہی ایک مُصیب ہوگا کہ جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مُصیب ہوگا۔

وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْمَسْئَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّا اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا حُكْمٌ مُّعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ اَوْ يَكُوْنَ وَ حِيْنَئِذٍ اِمَّا اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْ يَكُوْنَ وَذٰلِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّا قَطْعِيٌّ اَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلٰى كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَّجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ وَ اِنْ فَقَدَهٗ اَخْطَاَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهٖ لِغُمُوْضِهٖ وَ خِفَائِهٖ فَلِذٰلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاْجُوْرًا فَلَا خِلَافَ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیلِ ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پالیا تو درستگی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو خطا کھا گیا اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض

(دقیق و باریک) اور مخفی ہونے کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماُ جور (یعنی اجر وثواب دیا جانے والا) ہے تو اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گناہگار نہیں ہے۔

قوله وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية الخ شارحؒ نے ''شرح توضیح'' یعنی ''تلویح'' میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں کُل چار احتمالات (مذاہب) ہیں ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مذہب مختار شارحؒ کے نزدیک مذہب رابع ہے۔

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکمِ خداوندی ہوگا۔ اکثر معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا قئی کو ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظفر پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستگی کو پہنچ گیا اس کے لئے دوہرا اجر ہے اور جو خطا کر گیا اس کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر ماُ جور ہے، متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

(۴) چوتھا احتمال (مذہب) یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو پھر وہ صحیح حکم کو جان لے گا ورنہ خطا پر ہوگا۔ اور مجتہد صحیح حکم کے پانے کا مکلف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا صرف معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر وثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب محققین کا ہے اور شارحؒ کے نزدیک یہی مختار ہے۔

وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّهٗ مُخْطِئٌ اِبْتِدَاءً وَ اِنْتِهَاءً اَیْ بِالنَّظْرِ اِلَی الدَّلِیْلِ وَالْحُکْمِ جَمِیْعًا وَاِلَیْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّیْخِ اَبِیْ مَنْصُوْرٍ اَوِانْتِهَاءً فَقَطْ اَیْ بِالنَّظْرِ اِلَی الْحُکْمِ حَیْثُ اَخْطَأَ فِیْهِ وَاِنْ اَصَابَ فِی الدَّلِیْلِ حَیْثُ اَقَامَهٗ عَلٰی وَجْهِهٖ مُسْتَجْمِعًا بِجَمِیْعِ شَرَائِطِهٖ وَاَرْکَانِهٖ وَ اَتٰی بِمَا کُلِّفَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَیْسَ عَلَیْهِ فِی الْاِجْتِهَادِیَّاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِیَّةِ الَّتِیْ مَدْلُوْلُهَا حَقٌّ اَلْبَتَّةَ۔

ترجمہ: اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ (مجتہد) ابتداءً اور انتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔ یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے (حکم کے جاننے میں) خطا کی ہے اگر چہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو

اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس (مجتہد) پر ایسی حجتِ قطعیہ کو قائم کرنا (واجب) نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

قوله وانما الخلاف فی انه مخطیٔ الخ یہاں سے شارحؒ مجتہد مخطی کے بارے میں ایک اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مجتہد مخطی نے مبدا اور منتہی یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتہی یعنی فقط حکم میں خطاء کی ہے اور دلیل کے اعتبار سے خطا نہیں کی اور اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام شرطوں اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے اس نے دلیل قائم کی ہے تو بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول صورت ہے یعنی مجتہد مخطی مبداء اور منتہی (دلیل اور حکم) دونوں میں چوکا ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی صورت ہے یعنی مجتہد مخطی فقط منتہی (حکم) میں چوکا ہے اور دلیل میں مصیب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے فرمان سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ ''**کل مجتهد مُصیبٌ و الحق عند الله واحدٌ**'' یہ فرمان تب درست ہوسکتا ہے کہ جب مجتہد کو اقامتِ دلیل میں مصیب مانیں۔

نیز حضرت سلیمان اور داؤد علیہما السلام کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے جس کا ذکر آنے والی عبارت میں آ رہا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مجتہد مخطی کے آثم (گنہگار) نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے صرف کلام اس میں ہے کہ مجتہد مخطی مبداء اور منتہی دونوں میں خطا کرنے والا ہے یا صرف منتہاء میں۔ ہر فریق کا قول آپ کے سامنے آ چکا ہے۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَالضَّمِيْرُ لِلْحُكُوْمَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ كُلٌّ مِّنَ الْاِجْتِهَادَيْنِ صَوَابًا لَمَا كَانَ لِتَخْصِيْصِ سُلَيْمَانَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ وَ فَهِمَهٗ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے متعدد (طریقوں پر) ہے پہلا طریقہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''**فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ**'' اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی حکومت اور فتویٰ کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک نے صحیح حکم کو پا لیا اور اس کو سمجھ لیا۔

قوله والدليل على ان المجتهد قد يخطى الخ یہاں سے شارحؒ مذہبِ رابع کے حق ہونے پر (کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی) چار دلیلیں پیش کر رہے ہیں مذکورہ عبارت میں ایک دلیل بیان کی ہے باقی دلائل آگے آنے والی عبارتوں میں بیان کریں گے۔ فریق مخالف کو مجتہد کے مُصیب ہونے پر کوئی اشکال نہیں ہے بلکہ صرف مخطی ہونے پر ہے اسی وجہ سے شارحؒ نے اس کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس پر جو دلائل بیان کئے ہیں وہ مجتہد کے مُصیب اور

مخطی ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے "وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَحْکُمَانِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ کُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَانَ وَ کُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّ عِلْمًا" حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں پیغمبر ہیں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داؤد علیہ السلام کے صاحبزادے ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم وحکمت عطا کی تھی۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چر لی اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا انہوں نے بکریاں کھیت والے کو دیئے جانے کا فیصلہ کیا کیونکہ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس کے علاوہ ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انہوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک کو دیدی جائیں وہ بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پیئے اور بکریوں والا کھیت کی آبپاشی کرے یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کردی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سن کر تحسین فرمائی اور فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے آیتِ مذکورہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر فرمایا ہے جبکہ دونوں کو اپنی طرف سے فیصلہ کرنے کی قوت اور سمجھ عنایت کی تھی مگر اصل گُر کی بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دی وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصلح تھا اور جسے داؤد علیہ السلام نے بھی قبول کیا۔ تو کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی ہے وہ صحیح فیصلہ سمجھ نہ پائے۔

فائدہ: انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان سے اجتہاد میں بھی چوک ہوسکتی ہے مگر انبیاء کے اجتہاد میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہوجائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے بلکہ من جانب اللہ ان کی اصلاح کردی جاتی ہے تاکہ بعثت کا مقصد فوت نہ ہو۔ بخلاف غیرِ انبیاء کے وہ اپنی خطا پر برقرار رہتے ہیں۔

اَلثَّانِی الْاَحَادِیْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّةُ عَلٰی تَرْدِیْدِ الْاِجْتِهَادِ بَیْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَأِ بِحَیْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنٰی قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنْ اَصَبْتَ فَلَکَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ اِنْ اَخْطَأْتَ فَلَکَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ وَ فِیْ حَدِیْثٍ آخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِیْبِ اَجْرَیْنِ وَلِلْمُخْطِیِٔ اَجْرًا وَّاحِدًا وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰهِ وَاِلَّا فَمِنِّیْ وَ مِنَ الشَّیْطَانِ وَ قَدِ اشْتَهَرَتْ تَخْطِیَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِی الْاِجْتِهَادِیَّاتِ۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ احادیث اور آثار ہیں کہ جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (احادیث) متواتر المعنیٰ ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر تو درستگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس

نیکیاں ہیں اور اگر تو نے خطا کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں (نبی علیہ السلام نے) مُصیب کے لئے ڈبل اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اگر میں درستگی کو پہنچ جاؤں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے ورنہ مجھ سے اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہؓ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

قوله الثانی الاحادیث و الاٰثار الدالة الخ یہاں سے شارحؒ مذہب رابع کے حق میں دوسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں کہ اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث و آثار متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کی تفاصیل آحاد کے درجہ میں ہیں۔ شارحؒ نے تین احادیث اور چوتھے نمبر پر ایک قیاسی دلیل پیش کی ہے۔

پہلی حدیث: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ دو آدمی نبی علیہ السلام کے پاس مقدمہ لے کر آئے تو نبی علیہ السلام نے عمرو بن العاص کو فرمایا کہ ان کے درمیان تم فیصلہ کرو تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں تو آپ نے فرمایا ہاں "**اِن اصبتَ فلکَ عشرة اجور و ان اجتهدت و اخطأت فلك اجر**" (**رواه الحاكم**) کہ اگر تو درستگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں تو نے خطاء کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

دوسری حدیث: کہ جس میں نبی علیہ السلام نے مُصیب کے لئے دوہرا اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "**اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران و اذا اجتهد فاخطأ فله اجرٌ واحدٌ**" (**رواه البخاری**)" اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

تیسری حدیث: عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے او نچے درجہ کے فقیہ ہیں اور قبیلہ ہذیل سے تعلق رکھتے ہیں انہوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا پھر فرمایا کہ اگر یہ درست ہو تو من جانب اللہ ہوگا ورنہ میری کوتاہی ہوگی اور شیطان کی جانب سے ہوگا۔ یہ ابن مسعود کا اثر ہے کہ جس کو احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

چوتھی دلیل قیاسی: یہ ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد صرف مصیب ہی ہوتا اور مخطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا حالانکہ تخطیہ (ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا) ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی یہ بات سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

تخطیہ کی کچھ مثالیں یہ ہیں (۱) کہ حضرت عباسؓ عول کے قائل تھے اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا مگر ابن عباس (ان کے بیٹے) نے عول کا انکار کیا (۲) ابن عباس نے کہا کہ نکاح متعہ حلال ہے تو ابن زبیر نے کہا کہ اگر تو متعہ کرے گا تو میں تجھ کو رجم کر دوں گا، پھر ابن عباس نے اس قول سے رجوع فرمالیا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں، نبراس کتاب کی

طرف رجوع فرمائیں۔

اَلثَّالِثُ اَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَيْضًا مَعْنًى وَ قَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ الْحَقَّ فِيْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت اس لئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوتا ہے اور تحقیق علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

قولہ الثالث ان القیاس مظہر لا مثبتٌ الخ یہاں سے شارحؒ مذہب رابع کے حق ہونے پر تیسری دلیل بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے فقط اور حکم کو ثابت نہیں کرتا اور نص مثبت ہوتی ہے اس لئے کہ قیاس میں حکمِ غیر منصوص کو علت جامعہ کے سبب حکم منصوص پر قیاس کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً افیون کی حرمت کو خمر پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اور دونوں میں علت جامعہ سُکر ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے اس بات پر کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے۔ تو جب قیاس مظہر ہے نہ کہ مُثبت، تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہ دراصل معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوا ہے اور حکمِ منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہاں بھی حق ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی مجتہد اس میں خطاء کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مُصیب ہوتا ہے اور کبھی مُخطی۔

اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَا تَفْرِقَةَ فِي الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ شَرِيْعَةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيْبًا لَزِمَ اتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَ الْاِبَاحَةِ اَوِ الصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِهٖ وَتَمَامُ تَحْقِيْقِ هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِيْنَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيْحِ فِيْ شَرْحِ التَّنْقِيْحِ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عمومات میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان پس اگر ہر مجتہد مُصیب ہو تو فعلِ واحد کا دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئے گا یعنی ممانعت اور اباحت یا صحت اور فساد یا وجوب اور عدمِ وجوب اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلالات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شرح ہے۔

قولہ الرابع انہ لا تفرقہ الخ یہاں سے شارحؒ مذہب رابع کے حق ہونے پر چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شریعتِ محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کے لئے کچھ اور حکم ہو بلکہ سب کے لئے ایک ہی حکم ہوگا خواہ وہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ۔ اگر ہر مجتہد کو مُصیب مان لیا جائے تو پھر شریعت

کے حکم میں منافات لازم آئے گی کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ ممانعت کے ساتھ متصف ہے مثلاً (نبیذ) شراب کا پینا شافعیؒ کے فتویٰ سے سب کے لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے سب کے لئے مباح اور حلال ہو۔ اسی طرح ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت نماز فاسد ہے احناف کے ہاں اور شوافع کے ہاں نماز درست ہے۔ اسی طرح ایک چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ۔ تو فعلِ واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریعتِ محمدیہ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے خلافِ اصول بات ہے تو ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور یہی مختار مذہب ہے۔

وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلٰى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ۔

ترجمہ: اور انسانوں کے رُسل، فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رُسل، عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں بہرحال رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بداہۃً ثابت ہے اور انسانوں کے رُسل کو فرشتوں کے رُسل پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا چند وجوہ سے ہے۔

قولہ و رُسل البشر افضل الخ عبارت کی تشریح سے قبل کچھ باتیں بطور تمہید ذہن نشین کرلیں۔

تمہید: (۱) ماتنؒ کی کلام میں رُسل البشر سے مراد انبیاء ہیں (۲) کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکامِ خداوندی کو دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں ان کو رُسل الملائکۃ سے تعبیر کیا گیا ہے (۳) عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاءِ امت اور صلحاءِ امت ہیں۔ باقی رہے فُساق و فجار اور کفار، یہ چوپایوں کے مثل ہیں ان کا شمار یہاں عام انسانوں میں ہے ہی نہیں۔ (۴) شارحؒ کی کلام میں ضرورت سے مراد ضرورتِ دینی ہے یعنی دینِ اسلام میں اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ تمہیدی بات ختم ہوگئی۔

اب مسئلہ سُنئے۔ ماتنؒ نے اہل السنّت والجماعت کا یہ عقیدہ پیش کیا ہے کہ انسانوں میں جو رسول اور انبیاء ہیں وہ رُسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رُسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورتِ دینی سے ثابت ہے اور رہا یہ مسئلہ کہ انسانوں میں رُسل کا رُسل ملائکہ سے افضل ہونا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا کیسے

ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس پر بہت دلائل قائم ہیں جن کو شارحؒ آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے۔

اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰی وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ وَ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم فرمایا تعظیم اور تکریم کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے ''اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ'' کہ مجھے بتائیے اس کو آپ نے میرے اوپر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں آپ نے مجھے آگ سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں بلندی ہے) اور اس کو آپ نے مٹی سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں پستی ہے) اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کرنے کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

قولہ الاول ان اللّٰہ تعالیٰ امر الملائکۃ الخ یہاں سے شارحؒ اس بات پر پہلی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ رُسُل البشر رُسل الملائکۃ سے افضل ہیں وہ اس طرح کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم تعظیم و تکریم کی بناء پر تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا، اس کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ میں اس سے بہتر اور افضل ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ کا حکم تعظیم اور تکریم کی بناء پر تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا اور اس سے آدم کا ساجدین سے افضل ہونا بھی ثابت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہارِ تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مُسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے اور اللہ کا فعل خلافِ حکمت نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم، تمام ملائکہ سے افضل ہیں جب ان کا افضل ہونا ثابت ہوگیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہوگا کہ وہ بھی تمام ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ بعض انبیاء تمام ملائکہ سے افضل ہوں اور بعض نہ ہوں ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہوگیا۔

اَلثَّانِيْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۗءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰی تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَ التَّكْرِيْمَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان ''وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۗءَ كُلَّهَا'' سے یہی سمجھے گا کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاقِ تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

قولہ الثانی ان کل واحدٍ من اھل اللسان الخ شارحؒ یہاں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اہلِ زبان (جو اسالیب لغت سے واقف ہیں) باری تعالیٰ کے اس فرمان ''وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۗءَ كُلَّهَا'' سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ

اس سے آدم علیہ السلام کی تمام فرشتوں پر تفضیل مراد ہے اوران کے کمالاتِ علمیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحقِ تعظیم ہیں۔
بہرحال آیتِ مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا ثابت ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ رُسُل بشر رُسُلِ ملائکہ سے افضل ہیں۔

اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِيْنَ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَ قَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِيْلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْمَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ۔

ترجمہ: تیسری دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ الخ کہ اللہ تعالیٰ نے ادم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کو تمام عالم پر فضیلت و بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں۔ اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رُسل ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کرلیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیتِ مذکورہ معمول بہ رہے گی اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مسئلہ ظنّی ہے کہ جس میں دلائلِ ظنیہ پر اکتفاء کرلیا جائے گا۔

قولہ الثالث قولہ تعالیٰ ان اللّٰہ اصطفیٰ اٰدم الخ یہاں سے شارحؒ تیسری دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ آیتِ مذکورہ سے آدم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کا تمام عالم سے افضل ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی من جملہ عالم میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ مذکورہ افراد فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ جب ال ابراہیم اور ال عمران کے ضمن میں عام انسان تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں رُسلِ ملائکہ بھی داخل ہیں تو اس صورت میں عام انسانوں کا رُسلِ ملائکہ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ آیت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عام انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں لیکن جب رُسُلِ ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے تو عام انسانوں کا رُسُلِ ملائکہ سے افضل ہونا خاص کرلیا جائے گا۔ لیکن پھر اشکال ہوگا کہ اس صورت میں آیتِ مذکورہ "عام مخصوص منه البعض" کے قبیل سے ہوگی جو مفیدِ ظن ہے تو جب آیت ظنّی ہوگی تو اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین درکار ہے تو شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں کہ جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیلِ قطعی چاہئے دوسرے وہ مسائل ہیں کہ جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفضیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیلِ ظنی کافی سمجھی جاتی ہے لہٰذا جیسا مسئلہ ویسی دلیل اس بناء پر ظنی دلیل پر اکتفاء کرنا درست ہے۔

اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يُحَصِّلُ الْفَضَائِلَ وَالْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنِ اكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَاشَكَّ

اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَاَدْخَلُ فِي الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلَ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور علمی وعملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود یعنی شہوت اور غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل ہے اور اخلاص میں زیادہ دخیل ہے تو وہ (انسان) ہی افضل ہوگا۔

قولہ الرابع ان الانسان قد یحصل الفضائل الخ یہاں سے شارحؒ چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسی چیزیں ودیعت رکھی گئی ہیں کہ جو انسان کو فضائل اور کمالات حاصل کرنے سے باز رکھتی ہیں مثلاً شہوت اور غضب ہے اس کے علاوہ دیگر ضروریاتِ دُنیوی ہیں کہ جس میں انسان پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے ان کے اندر نہ مادۂ شہوت ہے اور نہ ہی غضب ہے اور نہ ہی ان کو دنیاوی ضرورتوں نے گھیرا ہوا ہے اور نہ ہی ان کو اکل وشرب کی ضرورت ہے اور نہ ہی پیشاب پاخانہ کی حاجت ہے بخلاف انسان کے اس کے اندر یہ تمام عوارض موجود ہیں پھر بھی انسان کمالاتِ علمیہ اور کمالاتِ عملیہ حاصل کرے تو یہ اس کا بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اس میں اخلاص بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ان تمام وجوہ سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمالِ علمی اور کمالِ عملی فرشتوں کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور انسان فرشتہ سے افضل ہونا چاہئے، باقی رہے فرشتے، ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے سانس لینا، انسان کی طبعی چیز ہے اور عبادت کے ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ اِلٰى تَفْضِيْلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب گئے ہیں اور انہوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

قولہ و ذهبت المعتزلة الخ مذہب مختار اور اس پر دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارحؒ فریقِ مخالف کا مسلک پیش کر رہے ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں یہ مذہب معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا ہے، اس پر انہوں نے دلائل بھی دیئے ہیں کہ جس کو شارحؒ آنے والی عبارتوں میں ذکر کریں گے اور ان کا جواب بھی پیش کریں گے۔

اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْعَقْلِ مُبَرَّاةٌ عَنْ مَبَادِي الشُّرُوْرِ وَالْاٰفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْاَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيْهَا وَاٰتِيْهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْاُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْاِسْلَامِيَّةِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ ارواحِ مجردہ ہیں، کامل بالعقل ہیں، شرور وآفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب

سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ اس (قول) کی بنیاد اصولِ فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصولِ اسلامیہ پر۔

قولہ الاول ان الملائکہ ارواح مجردۃ الخ یہ فریقِ مخالف کی (جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں) پہلی دلیل یہ ہے وہ کہتے ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں (کیونکہ فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادۃ مانتے ہیں اور اہلِ اسلام ان کو اجسامِ لطیفہ مانتے ہیں) اور کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے وہ بتدریج کرتا ہے جبکہ فرشتوں کے اندر تمام کمالات بالفعل ہوتے ہیں اس لئے فرشتے انسان سے افضل ہیں۔ نیز جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے جیسے شہوت اور غضب ہے فرشتے ان شرور سے پاک ہیں تو بھلا انسان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا۔ نیز فرشتے ہیولیٰ اور صورت کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں (کیونکہ ان کے ہاں ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں) تو فرشتے تمام جسمانی کمزوریوں سے پاک ہوئے۔ نیز فرشتے افعالِ عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کو چلانا اور بارش برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کو لے آنا اور ماں کے پیٹ میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ۔ نیز فرشتے ماضی اور آئندہ کے تمام احوال سے واقف ہوتے ہیں جو امورِ ماضی میں ہو چکے یا آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں جبکہ انسان ان چیزوں سے خالی ہے لہٰذا ملائکہ انسان سے افضل ہیں۔ شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: جو آپ نے تقریریں کی ہیں وہ سب فلسفیہ کے اصول پر ہیں نہ کہ اسلامی اصول کے مطابق ہیں اور ہم اصولِ فلسفیہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اسلامی اصول کے مطابق فرشتے اجسامِ لطیفہ ہیں نہ کہ ارواحِ مجردہ اور جو کچھ ان کے بارے میں کہا گیا وہ اکثر غلط ہیں۔ مثلاً ان کو جملہ کمالات بالفعل حاصل ہیں، آئندہ آنے والے واقعات اور حالات سے واقف ہیں وغیرہ۔ یہاں بحث صرف کثرتِ ثواب سے ہے نہ کہ قدرت وطاقت سے، اسی پر فضیلت کا مدار ہے۔ البتہ شہوات اور غضب سے برأت اور افعالِ عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مُسلم ہے مگر یہ کثرتِ ثواب کا مدار نہیں ہے لہٰذا دلیل ناقص ہے۔

> اَلثَّانِیْ اَنَّ الْاَنْبِیَاءَ مَعَ کَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ یَتَعَلَّمُوْنَ وَیَسْتَفِیْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ وَلَاشَکَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِیْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمَلٰئِکَةُ اِنَّمَا هِیَ الْمُبَلِّغُوْنَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان "عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی" اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ"

کی دلیل سے اور کوئی شک نہیں ہے کہ معلم، متعلم سے افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھی اور فرشتے صرف مُبلّغ ہیں۔

قوله الثانی ان الانبیاء مع کونهم الخ یہاں سے فریقِ مخالف کی دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم ہے اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے، فرشتہ کا اعلم ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ فرشتہ مُعلّم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاد کا مقام بہرحال شاگرد سے زیادہ ہوا کرتا ہے۔ شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ تعلیم من اللہ ہے اور فرشتہ کا کام چونکہ تبلیغ ہے اس لئے اسناد مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیلِ امین کی طرف کی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلم ہونا تسلیم کرلیا جائے تو پھر "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الاسْمَاءَ کُلَّهَا" کا کیا ہوگا۔ نیز ہماری گفتگو کثرتِ ثواب سے ہے اور کثرتِ ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ ہی کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے اور نیز یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ معلّم متعلّم سے افضل ہوتا ہے ٹھیک ہے مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدِ اطَّرَدَ فِی الْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِیْمُ ذِکْرِهِمْ عَلٰی ذِکْرِ الْاَنْبِیَاءِ وَ مَا ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِی الشَّرْفِ وَ الرُّتْبَةِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِی الْوُجُوْدِ اَوْ لِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰی فَالْاِیْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰی وَ بِالتَّقْدِیْمِ اَوْلٰی۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

قوله الثالث انه قد اطرد فی الکتاب والسنة الخ یہاں سے فریقِ مخالف کی تیسری دلیل کا ذکر ہے وہ یہ کہ قرآن وحدیث میں جہاں فرشتوں اور انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے مثلاً قرآن میں ہے "کُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلَائِکَتِهٖ وَ کُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ" اور حدیث میں ہے "الایمان ان تؤمن باللّٰه و ملائکته و کتبه و رسله" اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ فرشتوں کا مقام اور مرتبہ زیادہ ہے شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ فرشتوں کی تقدیم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے "لاتاخذه سنة و لانوم" نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور "سنة" کا پہلے اس لئے سنۃ کو مقدم ذکر کیا گیا۔ یا اس لئے فرشتوں کا ذکر پہلے کیا گیا کہ ان کا وجود آنکھوں سے مخفی ہے ان پر ایمان لانا بنسبت انبیاء پر ایمان لانے سے اصعب (مشکل) ہے اس لئے کہ

وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ فرشتوں کی تقدیم اس لئے کی گئی ہو کہ ایمان بالرسل موقوف ہے ایمان بالملائکہ پر، کیونکہ وہ مبلغ وحی ہیں اور اوامر ونواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لیکن اشرف ہونا ضروری نہیں۔

اَلرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ يَفْهَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذِ الْقِيَاسُ فِيْ مِثْلِهٖ التَّرَقِّيْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى يُقَالُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِيْرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيْرُ ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ بَيْنَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ وَالْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰى اِسْتَعْظَمُوا الْمَسِيْحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْنًا لَّهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌ لَا اَبَ لَهٗ وَ كَانَ يُبْرِءُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ وَيُحْيِ الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ فَرَدَّ عَلَيْهِمْ لِاَنَّهٗ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيْحُ وَلَا مَنْ هُوَ اَعْلٰى مِنْهُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَ هُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَ لَا اُمَّ لَهُمْ وَ يَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَ اَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَ الْاَبْرَصِ وَاِحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالتَّرَقِّيْ وَالْعُلُوُّ اِنَّمَا هُوَ فِيْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَ اِظْهَارِ الْاٰثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا فِيْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَ اِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَاٰبُ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "لن يستنكف المسيح الخ" کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں اسلئے کہ قیاس اس کے مثل میں (اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی بادشاہ اور نہیں کہا جائے گا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر انبیاء کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کا بندوں میں سے ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ (یہ سمجھتے تھے کہ) مناسب یہ ہے کہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مُردوں کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی ادم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس صفت میں (مسیح سے) بڑھ کر ہیں اور وہ فرشتے ہیں کہ جن کے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں کہ جو "ابراء الاكمه والابرص" سے اور "احياء الموتی"

سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعال تو یہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

قوله الرابع قوله تعالیٰ لن يستنكف المسيح ان يكون الخ یہاں سے فریق مخالف کی چوتھی دلیل کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے تو آیت مذکورہ میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے پھر فرشتوں کا ذکر ہے اور ترقی ادنی سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہ وزیر انکار کرے گا اور نہ بادشاہ اور یوں نہیں کہا جاتا کہ اس کام سے نہ بادشاہ انکار کرے گا اور نہ وزیر۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں ہے کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہوں اور دیگر انبیاء سے افضل نہ ہوں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔ شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر یہاں ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر تجرد میں مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں اسی طرح افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کے ہو اور عجیب وغریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ٹھیک کرنا اور مردوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص بندہ ہو یہ بات ناممکن ہے بلکہ اس کو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کے ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے کہ جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، کہ جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں ہے حالانکہ وہ بھی تو اللہ کے بندہ ہیں اور ان کو اس بندگی پر فخر ہے اور ایسے ہی حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر حضرت عیسیٰ مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ''باذن خداوندی'' اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مُردوں کو زندہ کرتے ہیں تو فرشتے اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب افعال پر قادر ہیں اس کے باوجود وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔ لہٰذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ فرشتوں کی ترقی و بلندی باعتبار کمال وشرافت کے ہے اس لئے آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تمت بالخیر

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔